سیّد محمد خاتمی

دنیائے شہر
تا
شہرِ دنیا



بسم الله الرحمن الرحيم

دنیائے شہر تا شہر دنیا

(مغرب کی فکر سیاسی کے ارتقاء کا ایک جائزہ)

کتاب: دنیائے شہر تا شہر دنیا • مؤلف: سید محمد خاتمی
مترجمین: پروفیسر سید سردار نقوی، سید نقی علی ثاقب
تاریخ اشاعت: ۲۳ دسمبر ۲۰۰۲ء • تعداد: ۵۰۰۰
ناشر: مرکز تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد
پوسٹ بکس: ۱۲۷۴۔ اسلام آباد
فون نمبر: ۰۵۱۔۴۴۵۷۵۷۱
قیمت: ۳۵۰/۔ روپے

ترتیب

چند باتیں

جیسے ہوا اور روشنی کی کوئی سرحد نہیں ہوتی، ایسے ہی اس زمین پر انسانی فکر ونظر کی بھی کوئی سرحد نہیں۔ مختلف آسمانی کتابیں ہوں یا بڑے انسانوں کے افکار، بلکہ تاریخ کے صفحات میں موجود انسانی تجربات کا سرمایہ ہو، یا سائنسی نظریات یہ سب انسان کی مشترکہ میراث ہوتے ہیں لیکن ہر کتاب کسی ایک زبان میں ہوتی ہے اور ہر فکر کو مفکر کسی خاص زبان میں بیان کرتا ہے۔ کتاب وفکر کو دیگر زبانوں کے قارئین تک پہنچانے کی خاطر مترجم طائر فکر کے لیے ترجمے کے پر مہیا کرتا ہے، دنیا میں ترجمہ کرنے والوں نے اپنا تہذیبی، ثقافتی اور علمی فریضہ انجام نہ دیا ہوتا تو انسان آج اس قدر ایک دوسرے سے آشنا نہ ہوتے۔ خصوصاً ایسے افکار جن میں ساری انسانیت کے لئے فکر ونظر کا سرمایہ موجود ہو اسے دیگر زبانوں میں پہنچانا اہلِ دانش وبینش کی عظیم ذمہ داری ہے۔

اسی پس منظر میں آپ کے ہاتھوں میں سیاست کی لہروں میں اپنے طاقتور افکار کے ایک نئی اٹھان پیدا کر دینے والی شخصیت یعنی اسلامی جمہوریہ ایران کے موجودہ صدر جناب سید محمد خاتمی کے لیکچرز کا مجموعہ ہے۔ فارسی میں اس کا نام

''از دنیای شہر تا شہر دنیا'' ہے۔ یہ لیکچر انہوں نے 1992 میں صدارت کے منصب پر فائز ہونے سے پہلے تہران یونیورسٹی میں PHD کے طلباء کو دیئے۔البتہ کتاب کے آخری تین ابواب ان کی تحریر پر مشتمل ہیں ۔کتاب کا موضوع '' مغرب کے سیاسی افکار پر ایک نظر'' ہے۔ دنیا کی تاریخ، ایک جملے میں تہذیبوں کے عروج و زوال کی داستان ہے ۔ہم مغرب کی مادی تہذیب کے غلبے کے زمانے میں زندہ ہیں لیکن اس تہذیب کی عمارت کسی اور تہذیب کے ویرانے پر کھڑی کی گئی ہے ۔اہل فلسفہ کی اس رائے کے صائب ہونے میں شک نہیں کہ باطلِ محض میں زندہ رہنے کی صلاحیت نہیں اور اس طرح کسی امر کے مطلق ہونے کا ادعا انسان کو مطلقاً زیب نہیں دیتا۔ تہذیب مغرب اور مغرب کی سیاسی فکر کے ارتقائی سفر کا جائزہ لیتے ہوئے بھی اسی منصفانہ بصیرت کی ضرورت ہے جناب سید محمد خاتمی نے بجا ارشاد فرمایا ہے:

''مجموعی اعتبار سے مغرب کے حوالہ سے مسلم ممالک کے ردعمل کو دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنی انکار و تردید یا فریفتگی و تقلید۔ وہ جو مغرب کو شیطان کا مظہر اور گندگی کا مرکز سمجھتے ہیں اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ ذہن و زندگی کو مغرب کی آلودگی سے پاک رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ مغرب سے تعلق کے تمام دروازوں کو بند رکھا جائے۔ مگر ایسے لوگ اس حقیقت سے غافل ہیں کہ تمدن مغرب ایک حقیقت ہے جس کی جڑیں تاریخ میں پیوست ہیں اور جس نے گوناگوں عوامل اور حوادث کے سائے میں پرورش پائی ہے ۔ ہمارا انکار و تردید نہ اس واقعیت پر خط تنسیخ کھینچ سکتا ہے اور نہ ہمارے معاشرہ کو مغرب کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ صورت حال ایسی ہی ہے جہاں تک مغرب کے شیدائیوں کا تعلق ہے ان کی نگاہ بھی اس تمدن کے کچھ ظواہر تک محدود ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جو نہ مغرب کو

پہچانتے ہیں اور نہ انکی مغرب زدگی انہیں اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ خود اپنے معاشرہ کی حقیقت اور اس کے تاریخی تہذیب اور وجود کی شناخت کر سکیں۔ نتیجہ یہ کہ یہ لوگ نہ اپنے معاشرہ کو مستحکم کر سکتے ہیں اور نہ اس میں کوئی مثبت تبدیلی لا سکتے ہیں''۔

محمد خاتمی نے مغرب کے سیاسی افکار کا جائزہ قدیم یونان کے عظیم فلاسفہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات سے شروع کیا ہے، مغرب میں کلیسا کے دور اقتدار کی سیاسی فکر کا جائزہ بھی لیا ہے۔ قرون وسطیٰ میں کلیسا اور فیوڈل نظام کے جرأت مند باغیوں کے نظریات پر سیر حاصل گفتگو کی ہے اور پھر جن افکار نے تہذیب جدید کو زندگی اور توجیہ حیات عطا کی ہے، ان کی تفصیل پیش کی ہے۔ اس موضوع کی اہمیت کے حوالے سے ان کی رائے ہے:

''اس دستور اور اس سے نکلنے والا نظام جدید تہذیب کی معروف ترین سیاسی صورت ہے نیز یہ تہذیب ہمارے زمانے کی غالب تہذیب ہے اور جو کوئی بھی آج اور کل کے انسان کی سرنوشت سے سروکار رکھتا ہے اس کے لیے اس کے بارے میں بات کرنا ایک ناگزیر فریضہ ہے''۔

اس تہذیب کے مثبت و منفی پہلوؤں کا جائزہ انہوں نے بڑی انصاف پسندی سے لیا ہے۔ تجزیہ و تحلیل کرتے ہوئے وہ کہیں بھی جانبدار دکھائی نہیں دیتے اور اپنی رائے پیش کرتے ہوئے اس کے حقیقت مطلق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، نہ اس رائے پر اصرار کرتے ہیں۔ اس حوالے سے اعتدال و انصاف کے راستے کی نشاندہی کرتے ہوئے وہ خود رقم طراز ہیں:

''بنی آدم کی فکر نے دائرہ سیاست میں جو کچھ حاصل کیا ہے اس کے بارے میں، رائے قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ: اوّلاً: صحیح و غلط

اور نقص و کمال کو ہم اکٹھا دیکھیں۔ کمزور اور منفی پہلو کے ساتھ ساتھ مثبت پہلو ،جو بہرحال ہر چیز کے وجود کا لازمہ ہے، سے غفلت نہ برتیں اور انصاف کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ ثانیاً: نقائص اور کوتاہیوں کو دوحوالوں سے تقسیم کریں۔ ایک وہ جو جوہری اور ذاتی ہوتی ہیں اور دوسری وہ جواضافی ہوں۔سیاست میں بھی نقص اور کمی گاہے اس تہذیب کی فکر و اسلوب سے پیدا ہوتی ہے کہ جس سے سیاست وجود میں آئی ہے۔ ایسے میں سیاست پر تنقید' تہذیب پر تنقید ہے۔ اور گاہے مسئلہ سیاسی دستور وفکر میں نہیں ہوتا بلکہ نظریے کے غلط میں استعمال ہوتا ہے۔عمل میں بشری و انسانی امر غیر انسانی بن جاتا ہے۔ اس وجہ کی یا تو سمجھنے میں غلطی ہوتی ہے یا پھر ذمہ دار افراد کی بدنیتی کا دخل ہوتا ہے۔ یہ سب پہلو بھی لبرل ازم کے بارے میں تحقیق کرتے ہوئے سامنے رکھنے چاہئیں''۔

تہذیب مغرب کے مثبت ومنفی پہلوؤں پر اپنی گفتگو سمیٹے ہوئے وہ کہتے ہیں:

''موجودہ تہذیب کو جن دشواریوں کا سامنا ہے وہ خود اس تہذیب کی طرح عظیم اور سنگین ہیں۔ آج اس تہذیب کی عمر کی چوتھی صدی ختم ہورہی ہے۔علم' صنعت اور تازہ انسانی مہارتوں کے میدان میں اس نے جوعظیم کامیابیاں حاصل کی ہیں ان کی وجہ سے عالم طبیعت اور انسانی زندگی اور معاشرے کا چہرہ ہی تبدیل ہوگیا ہے۔ اس جہت سے انسان نے بہت کچھ پایا ہے لیکن اس تہذیب کے دردسر بھی عظیم تھے اور ہیں۔ اُن مسائل کی طرف عدم توجہ اور عدم التفات انسان کے آج اور کل کے لیے نقصان دہ ہے''۔

مغربی تہذیب کی چکا چوند پر دل باختگی کا مظاہرہ کرنے والے اگر اس کا دوسرا

رخ بھی ملحوظ خاطر رکھیں تو وہ فیض کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آواز پائیں گے جو کہتا ہے:

اب بھی دل کش ہے تیرا حسن، مگر کیا کیجئے
لوٹ جاتی ہے ادھر کو بھی نظر کیا کیجئے

حقیقت یہ ہے کہ تہذیب حاضر پر فریفتہ لاکھوں روحوں کے اندر سے آج یہ آواز اٹھ رہی ہے:

تو جو مل جائے تو تقدیر نگوں ہو جائے
یوں نہ تھا میں نے فقط چاہا تھا یوں ہو جائے

مصنف محترم نے کتاب میں سرمایہ داری اور لبرل ڈیموکریسی کو تہذیب جدید کے مظاہر حقیقی و اساسی قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف خود مغرب ہی سے اٹھنے والی آوازوں کو بھی فراموش نہیں کیا۔ انہوں نے ان تحریکوں اور ان سیاسی افکار کا جائزہ بھی لیا ہے جو سرمایہ داری یعنی سرمایہ داروں کی بے حدو حساب آزادی کے خلاف اٹھے اور جنہوں نے ایک وسیع دنیا کو متاثر کیا۔ ان افکار اور تحریکوں کے جو مختلف اثرات مغربی معاشروں پر مرتب ہوئے ان کے ذکر سے بھی کتاب خالی نہیں ہے۔لہذا وہ سوشلزم کی تائید کے حوالے سے کہتے ہیں:

''اس مختصر اشارے میں عصر حاضر کی سیاسی و اجتماعی تاریخ میں سوشلزم کے اہم ترین اثر کی حیثیت سے جس بات کو میں لائق توجہ سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگرچہ سوشلزم عملاً کامیاب نہ ہوا لیکن اس سے سرمایہ داری اور لبرل ازم کی عقل ضرور ٹھکانے آ گئی اور سوشلزم نے اسے اپنے معیارات میں تجدید نظر پر ابھارا۔ اس کی وجہ سے لبرل ڈیموکریسی کے نظاموں کی بناوٹ، طرز عمل اور کاموں میں اصلاح ہوئی، ان نظاموں کی قومی حدود کے اندر بھی اور عالمی سطح پر بھی''۔

یہ کتاب اپنے مصنف کی اُس شخصیت کی ایک جھلک پیش کرتی ہے جس نے

ایران کے عوام کو اس کا گرویدہ بنا دیا ہے۔انہوں نے عوامی شعور کی بیداری اور ان کے عزم کی تقویت کے ذریعے ایک جہان تازہ کی داغ بیل ڈالنے کا صمیمانہ فیصلہ کیا تو عوام نے بھی انہیں والہانہ عقیدت سے خوش آمدید کہا۔حریت فکر اور آزادی کا تعمیری استعمال ان کا نصب العین ہے۔ عالم انسانیت کے لئے ان کا امید بخش پیغام'' رواداری اور مکالمہ'' ہے عصرِ حاضر کی سیاست اور سیاست مداروں پر ایک سرسری سی نگاہ ڈالی جائے تو مردم شناس آنکھ کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہ ہو گا کہ ایوان ہائے حکومت و سیاست ایسے مردانِ کار کو ترس رہے ہیں جو فکر فردا بھی کریں،اور محو غمِ دوش ہی نہ رہیں، جو حکمرانی کو اپنی چند روزہ زندگی کے لئے نہیں بلکہ اس دنیا کے باسیوں خصوصاً اپنے عوام کے روشن مستقبل کی تعمیر کا ذریعہ جانیں۔ لیکن یہ بات کہے بغیر چارہ نہیں کہ جو عمقِ باطن سے محروم ہو اس سے نگاہ عمیق کی توقع نہیں کی جا سکتی ۔ دنیا کی طاقت ور ترین حکومتوں کے سریر بلند پر براجمان لوگوں کی کم نگاہی کا یہ عالم ہوتا ہے کہ انہیں اپنی تہذیب کے ڈوبتے سورج کی ماند پڑتی روشنی کا اندازہ بھی نہیں ہو پا رہا ہوتا۔

ایسے میں گاہے ایسے فرزندانِ آدم کا ظہور ہو جا تا ہے کہ جن کی وجہ سے اس اعتماد کا احیاء ہو جاتا ہے کہ اللہ کی یہ دھرتی بانجھ نہیں ہو گئی۔ ہم بڑے اعتماد سے کہہ سکتے ہیں کہ حجتہ الاسلام سید محمد خاتمی بنی آدم کے ایسے ہی رشید فرزندوں میں سے ہیں۔

ایسے زمانے میں جب مغرب میں تہذیبِ حاضر کے کامل غلبے کی خوشی میں بعض لوگوں کی خوش گمانیاں انہیں اختتامِ تاریخ کی نوید سنا رہی تھیں۔ یک قطبی دنیا کے تصور کو حقیقت میں بدلنے کے لئے سامنے آنے والی ہر دیوار کو بزور گرا دینے کا عندیہ دیا جا رہا تھا اور ہر اٹھنے والے سر کو جھکنے کا حکم دیا جا رہا تھا۔ گویا

چلی ہے رسم کہ کوئی نہ سر اُٹھا کے چلے

ایسے میں اسلامی جمہوریہ ایران کی عوام نے اپنی محبت اور اعتماد کا ہار ایک ایسے انسان کے گلے میں ڈالا کہ جو عالمی پلیٹ فارم پر ٹکراؤ کے بجائے محبت و رواداری کا پیام بر بن

گیا اس نے کہا:

ع میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے،

اس نے کہا کہ تہذیبوں اور مذہبوں کے مابین ٹکراؤ نہیں مکالمے کی ضرورت ہے، افہام وتفہیم کی ضرورت ہے اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہر مخالف رائے کو نیست و نابود کرنے پر تل جائے۔ جناب خاتمی کی گہری بصیرت اور مفکرانہ عمق ہی کا احترام ہے کہ دنیا کے فکری و عملی مراکز میں ان کی بات کے لئے شنوائی کی فضا پیدا ہوگئی ہے۔ جرمنی میں ان کا ایک علمی لیکچر جرمن چانسلر نے اڑھائی گھنٹے بیٹھ کر سنا۔ ویٹی گن سٹی میں پوپ نے جس انداز سے باہر نکل کر ان کا استقبال کیا اس نے مذاہب کے مابین افہام وتفہیم کی فکر کی قبولیت کے لیے نئے راستے کھول دیے ہیں۔ انہوں نے اپنے دور صدارت میں فرانس جا کر جو لیکچر دیئے، پوری دنیا میں ان کی بازگشت سنی گئی۔

وہ اپنے دور کے فقط ایک سیاسی راہنما نہیں بلکہ ایک مفکر اور مصلح کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب اس امر کی شہادت دے گی کہ وہ ایک ایسے راہنما ہیں جن کی نظریں تہذیبوں کے اتار چڑھاؤ پر ہیں، وہ ان عناصر کا ادراک رکھتے ہیں جو کسی تہذیب کو پر سمیٹنے پر آمادہ کرتے ہیں یا عدم سے ظہور میں لے آتے ہیں۔

انہوں نے اس کتاب میں مغرب کی سیاسی فکر کا بڑی بالغ نظری سے جائزہ لیا ہے۔ وہ تاریخ، تاریخ فلسفہ، سیاست اور فلسفی سیاست پر عالمانہ اور منصفانہ نظر ڈالتے ہیں۔

انہوں نے جدید تہذیب کے ظہور اور کلیسائی اقتدار کے خاتمے کے حوالے سے عمیق بحث کی ہے۔ انہوں نے آزادیٔ فکر، سائنسی ترقی، جمہوری اداروں کے ارتقاء اور مادی کائنات کو انسانی خدمت میں وقف کرنے کے حوالے سے مغربی تہذیب کی کامیابیوں کو فراخ دلی سے خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ لیکن ایک محدود اقلیت کی بالادستی اور مقامی و بین الاقوامی سطح پر انسانیت کے ایک کثیر حصے کی محرومیوں کو بھی نظر انداز

نہیں کیا ہے۔ سوشلزم اور دیگر رقیب نظریات کے ٹکراؤ سے تہذیبِ جدید نے جو سبق سیکھے ہیں انہوں نے ان کا بھی ذکر کیا ہے اور ستم رسیدہ و محروم قوموں کے ساتھ تہذیب حاضر کے ذمہ دار عناصر کی رفتار کو بھی ملحوظ رکھا ہے اور نتیجتاً وہ حکیم الامت علامہ اقبال کے ہم فکر دکھائی دیتے ہیں جو اہل مغرب سے کہہ چکے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اس کتاب کا انتخاب ہم نے افراط و تفریط سے ہٹ کر مغرب اور اس کی تہذیب کے حوالے سے عادلانہ اور بصیرانہ روش کے فروغ کے لئے ہی کیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ جناب خاتمی کی یہ کتاب پاکستان کے اسلامی معاشرے میں فکری اور تہذیبی ارتقاء اور مختلف قوموں، نسلوں، زبانوں، مذاہب اور فرقوں کے مابین ہم فکری، تفاہم، وحدت اور یکسوئی کا باعث بنے گی کیوں کہ حضرت سعدیؒ کے بقول

بنی آدم اعضای یک پیکرند
که در آفرینش زیک گوهراند
چو عضوی بدرد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار

سید سراج الدین موسوی
سفیر اسلامی جمہوریہ ایران
اسلام آباد

تعارفِ سخن

یہ کتاب مغرب کی سیاسی فکر کا ایک مطالعہ ہے، جسے مجمل اور طائرانہ کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے تمام مضامین میں ندرت اور تازگی نہیں پائی جاتی، مگر ان کا مطالعہ مغرب کی عملی سیاست اور اس کے فکری پس منظر کو سمجھنے کے لیے فکر و نظر کے نئے زاویے فراہم کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔ کم از کم اس کتاب کے مصنف کا یہی خیال ہے اور امید کی جانی چاہیے کہ یہ خیال محض خوش فہمی نہیں ہے۔ کتاب کے مضامین، ان کا دائرہ اثر، زیر نظر موضوع اور بیان کے اسلوب و روش کی بابت مصنف اور قارئین میں ذہنی مفاہمت اور ہم آہنگی قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنی مباحث شروع کرنے سے قبل چند سوالات کے جوابات پر غور کرلیں:

اول: کیا مغرب کے سیاسی افکار پر غور و فکر ضروری امر ہے؟

بلاشبہ تمام منصف مزاج اہل نظر جو عقل انسانی کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں اور خود کو انسانی مستقبل کے بارے میں ذمہ دار بھی سمجھتے ہیں، میرے اس قول سے متفق ہیں کہ ایران کا اسلامی انقلاب، جسے دوست اور دشمن دونوں ایک عظیم اور اہم واقعہ تسلیم کرتے ہیں، اپنے تمام سیاسی، ثقافتی اور بین الاقوامی اثرات سے قطع نظر، اہل فکر و نظر

کی نگاہ میں اس لحاظ سے بھی خصوصی اہمیت کا حامل ہے کہ اس عظیم انقلاب نے تقدیر بشریت کے حوالہ سے نہایت اہم اور بنیادی سوالات کو اجاگر کر کے تاریخ انسانی پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب کیے ہیں۔

ایسا معاشرہ جس میں ذوق خود احتسابی کی جڑیں گہری نہ ہوں، تفکر کی صلاحیت سے عاری ہے۔ اور اگر کوئی شخص تفکر سے محروم ہو تو اس کی زندگی ہمیشہ ایسی امواج وعوامل کی زد پر رہے گی، جنہیں نہ اس نے خود پیدا کیا ہے اور نہ جن کے مقابلے کی اس میں قدرت، طاقت و صلاحیت ہے۔ وہ ان امواج کے مقابلہ میں اپنی زندگی کا رخ خود متعین نہیں کر سکتا اور نہ اپنے رخ حیات کو مطلوبہ جہت کی طرف موڑنے پر قادر ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ نہ وہ موج کو پہچانتا ہے اور نہ دریا کو، نہ اس کی زندگی کا کوئی ہدف ہوتا ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہو تو پھر وہ امواج حوادث کے مقابلہ میں اپنی کشتی حیات کو ساحل امن تک پہنچانے پر کس طرح قادر ہو سکتا ہے؟

چند صدیوں پر محیط ہماری فکری پسماندگی کا نتیجہ اس عظیم تمدن کے زوال کی صورت میں ظاہر ہوا جو ایک مدت تک تاریخ انسانی کے بلند افق پر ایک درخشندہ ستارے کی طرح جگمگاتا رہا ہے۔ آج بھی اس تابناک تمدن کے آثار وباقیات لائق تحسین و ستائش ہیں اور عصر جدید کا غالب تمدن خود اس عظیم اسلامی تمدن کا مقروض ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ پسماندگی ہماری حتمی تقدیر ہے یا پھر مسلم معاشرے مثلاً ایرانی معاشرہ اپنی تاریخ اور تہذیب سے از سر نو رشتہ جوڑ کر اس حالت غفلت سے نجات حاصل کر سکتا ہے؟ ایک ایسی قوم جو اسلام سے قبل بھی صاحب تمدن تھی اور جس نے قبول اسلام کے بعد تمدن اسلامی کی ترقی اور تکامل میں قابلِ قدر کارنامے انجام دیئے ہیں، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایک بار پھر اپنی تاریخ اور تقدیر کو خود بنانے کی اہلیت حاصل کرے اور خود پر مسلط کردہ فکری اور تہذیبی جمود سے آزاد ہو کر مستقبل میں اپنی اور عالم انسانیت کی تاریخ کے دھاروں کو موڑ دے۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کے اسباب اور عوامل کی تشریح وتفصیل کسی اور موقع پر پیش کی جائے گی لیکن بہرحال ایسا ہوا کہ ابھی اسلام کے ظہور اور عروج کو زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ مسلمانوں نے حیات اجتماعی اور خصوصاً میدان سیاست میں تعقل اور تفکر کی روش کو چھوڑ کر غفلت اور خود فراموشی کا طریقہ اختیار کر لیا۔ چنانچہ مابعدالطبیعیات، کلام، عرفان، فقہ اور علوم انسانی کے دیگر شعبہ جات میں بیش بہا فکری کارناموں کے برعکس سیاست میں گہرے فلسفیانہ تفکر کا دروازہ فارابی کے ذریعے کھل کر تقریباً اسی پر بند ہوگیا۔ غفلت اور انفعال کی اس حالت میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا جس کے نتیجہ میں زوال اور انحطاط کی رفتار بھی تیز تر ہوتی چلی گئی۔

مسلمانوں کی موجودہ افسوسناک صورت حال کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ اس میں خود ان کے انتخاب و اختیار کا بہت زیادہ دخل نہیں ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ کیا ہم مستقبل میں بھی انتخاب و اختیار کے امکان سے دست بردار ہو چکے ہیں؟ اور اگر یہ ممکن ہے کہ ہم مستقبل میں اپنی سرنوشت کو بدلنے پر قادر ہوسکیں تو کیا اس کے لیے آگاہی اور تفکر کے علاوہ کوئی اور راستہ بھی موجود ہے؟ اور کیا نئے اور جدید سوالات کو موضوع فکر بنانا تفکر کا آغاز نہیں ہے؟

میرا موضوع گفتگو یہ نہیں ہے کہ آیا مسلمانوں کا انحطاط و زوال ان میں سیاسی فکر کے فقدان کا نتیجہ ہے یا خود سیاسی فکر کا فقدان مسلمانوں کے انحطاط کا سبب ہے۔ مگر یہ بات بہرحال طے ہے کہ کسی قوم کا انحطاط اور اس میں فکر سیاسی کا فقدان ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم انتہائی سنجیدگی اور خلوص کے ساتھ ایک ایسی سیاسی فکر کے حصول کے لیے منصوبہ بندی کریں جو تفکر اسلامی کے اصل سرچشمہ سے مربوط، محکم اور معقول ہو۔ ایسی فکر کے حصول کے لیے ہمیں بے جا فخر وغرور، کہنہ روایات اور فرسودہ رسومات کی تقلید سے آزاد ہونا ہوگا۔ ظاہر ہے یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ہم عصر حاضر اور اس کے تقاضوں اور

ضروریات سے مکمل آگاہی حاصل نہ کریں اور یہ بدیہی امر ہے کہ مغربی تہذیب و تمدن ایک ایسی اہم حقیقت ہے جس نے ماضی قریب میں تاریخ انسانی پر بہت گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کیے ہیں۔

اسلامی تمدن، جسے مسلم تمدن سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہے اور مغربی تمدن کے زیر اثر تشکیل پانے والے بظاہر پرشکوہ اور حیران کن زندگی کے نمونوں میں بہت فرق ہے۔ ہر چند مغربی تمدن کے مثبت ثمرات کم نہیں ہیں لیکن اس کے منفی اثرات، خصوصاً غیر مغربیوں کے لیے، بھی بہت زیادہ ہیں۔

لیکن مغرب بہرحال اپنی جگہ ایک مسلّم حقیقت ہے جس کے اثرات ہمہ گیر ہیں اور عالم انسانیت کی تقدیر اس سے مربوط اور وابستہ نظر آرہی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان اثرات کا صحیح طور پر ادراک کیا جائے۔ مغرب کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں جذبات کی بجائے عقل سے کام لینا ہوگا۔ مغرب کے خردمندانہ ادراک کے نتیجہ میں ہی یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ ہم ماضی کی غفلت اور بے عملی کے برعکس مستقبل میں اپنی تقدیر کو خود بنانے کے لیے آگاہی اور انتخاب کی صلاحیت سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جب تک سطحی انداز نظر کو ترک کر کے مغرب کا گہرا اور سنجیدہ مطالعہ نہیں کیا جائے گا ہم مغربی تمدن کا صحیح ادراک نہیں کرسکیں گے۔ چنانچہ یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ہم مغرب کا خردمندانہ اور غیر مقلدانہ مطالعہ کریں تاکہ ہم زمانہ اور اس کے تقاضوں کے متعلق آگاہی حاصل کرسکیں، اسی آگاہی کے نتیجہ میں ہم اپنے لیے صحیح راستے کا انتخاب کرنے کے قابل ہوسکیں گے۔

سیاسی فکر کے حوالہ سے بھی مغرب کے ماضی اور حال سے صرف نظر ممکن نہیں ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ ہم مغربی فکر کی حقیقت سے آگاہی حاصل کریں اور اس حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم مغربی تمدن اور اس کی فکری بنیادوں بالخصوص ان علوم کا جو علوم انسانی کہلاتے ہیں گہری نظر سے مطالعہ کریں۔ اس

مطالعہ کا مقصد مغرب کے افکار و نظریات اور مکاتب فکری سے سطحی آ گاہی حاصل کرنا یا ان کی تعریف وتنقید کرنا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس مطالعہ کا اصلی ہدف یہ ہو کہ ہم خود کو فکر مغرب کے مبادی اور نتائج سے روشناس کر وا سکیں کہ اس کے بغیر عصر حاضر میں موجودگی کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔

یہ امر پیش نظر رہے کہ ہمارے جیسے معاشروں کی سنگین فکری مشکلات میں ایک اہم مشکل یہ ہے کہ ہم تفکر مغرب، جس میں مغرب کی سیاسی فکر بھی شامل ہے، کی بنیادوں کے درست اور صحیح ادراک سے محروم ہیں اور ہماری یہ محرومی خود ہماری تاریخی غفلت کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس محرومی کا ازالہ اس طرح ممکن نہیں ہے کہ ہم گزشتگان کو ہدف ملامت بناتے رہیں، بلکہ ہمیں ماضی کی غلط روی سے سبق حاصل کر کے ان کی غفلت پر مبنی روش کو ترک کرنا ہوگا۔

اگرچہ تاریخ کے قریب ترین ماضی میں مغرب سے ہمارا ربط و تعلق بہت زیادہ رہا ہے لیکن اس تعلق اور رابطے کا دائرہ تمدن مغرب کے مظاہر و ظواہر کی بعض جھلکیوں سے آشنائی اور اسے محسوس کرنے تک محدود رہا ہے۔ یہ ربطہ ایک ایسے دور میں قائم ہوا جب مغرب اپنی مادی طاقت کے عروج پر تھا اور اس نے اپنی طاقت کے ذریعے غیر مغربی دنیا پر اقتدار و تسلط قائم کرنے کی غرض سے ہماری طرف رخ کیا، جب کہ ہم اس وقت فکری انحطاط اور تمدنی جمود کا شکار تھے۔ ظاہر ہے ایسی صورت حال میں ہمارے اور مغرب کے ارتباط و تعلق کا کیا نتیجہ برآمد ہو سکتا تھا۔ مجموعی اعتبار سے مغرب کے حوالے سے مسلم ممالک کے ردعمل کو دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یعنی انکار و تردید یا فریفتگی و تقلید۔

وہ جو مغرب کو شیطان کا مظہر اور گندگی کا مرکز سمجھتے ہیں، اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ ذہن و زندگی کو مغرب کی آلودگی سے پاک رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ مغرب سے تعلق کے تمام دروازے بند رکھے جائیں۔ مگر ایسے لوگ اس حقیقت سے

غافل ہیں کہ مغربی تمدن ایک حقیقت ہے جس کی جڑیں تاریخ میں پیوست ہیں اور جس نے گوناگوں عوامل اور حوادث کے سائے میں پرورش پائی ہے۔ ہمارا انکار وتردید نہ اس واقعیت پر خط تنسیخ کھینچ سکتا ہے اور نہ ہمارے معاشرے کو مغرب کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ صورت حال ایسی ہی ہے۔

جہاں تک مغرب کے شیدائیوں کا تعلق ہے، ان کی نگاہ بھی اس تمدن کے کچھ ظواہر تک محدود ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جو نہ مغرب کو پہچانتے ہیں اور نہ ان کی پستی کی حد تک مغرب زدگی انہیں اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ خود اپنے معاشرے کی حقیقت اور اس کے تاریخی اور تہذیبی وجود کی شناخت کر سکیں۔ نتیجہ یہ کہ یہ لوگ نہ اپنے معاشرے کو مستحکم کر سکتے ہیں اور نہ اس میں کوئی مثبت تبدیلی لا سکتے ہیں۔

آج ہم ہیں اور تفکر کی آشفتگی، حیرانی اور پریشانی، اگر ہم آشفتہ فکری کے اس سفر کو روک سکیں تو یہ ایک بڑی کامیابی ہو گی۔ اس کامیابی کو غنیمت سمجھتے ہوئے ہمیں پورے شعور وشجاعت کے ساتھ خود آگاہی کی اس وادی میں قدم رکھنے کی منصوبہ بندی کرنی ہوگی کہ بالآخر ہم خود اپنے راستے کو آزادانہ طور پر منتخب کر سکیں۔

مغرب کی تہذیب وتمدن کی شناخت کی کوشش، ان لوگوں کے لیے جو مغرب کی تقلید کو اپنی منزل مقصود سمجھتے ہوں اور ان لوگوں کے لیے بھی جو مغرب کے مخالف ہوں، ایک فکری ذمہ داری اور تاریخی ضرورت کی حیثیت رکھتی ہے۔ خصوصاً سیاست کے میں کوئی علمی اور فکری کاوش نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی جب تک کہ مغرب کے ان افکار و نظریات کا مطالعہ نہ کیا جائے جو گذشتہ چند صدیوں میں انسانی مسائل کے حل کے لیے پیش کیے جاتے رہے ہیں ۔ مغرب کے سیاسی افکار سے آشنائی اور واقفیت کے ضمن میں جو کوششیں کی گئی ہیں، خواہ وہ یونان قدیم سے عہد جدید تک مغرب کے اہم فلسفیوں اور مفکرین کے آثار کے تراجم کی صورت میں ہوں، خواہ ان خلاصوں اور تبصروں کی صورت میں ہوں جو صاحب نظر و مکتب مفکرین کے بارے میں تحریر کئے گئے ہیں یا پھر

ان تالیفات کی صورت میں ہوں جو فارسی زبان کے اہل علم اور دانشوروں نے اس حوالے سے تحریر کی ہیں، اگرچہ یہ سب قابل تعریف و ستائش ہیں، لیکن اولاً اب تک جو کام ہوا ہے وہ اس کے مقابلے میں کہ جو ہونا چاہیے تھا نسبتاً کم ہے۔ ثانیاً یہ کہ کسی موضوع کو سمجھنے اور اس پر گفتگو کرنے کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں۔ زاویہ نظر کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس موضوع کو سمجھنے کے تقاضے تبدیل ہوتے رہتے ہیں، وقت اور ماحول کی تبدیلی معاشرتی مسائل میں نئے سوالات کو جنم دیتی ہے۔ اس طرح کسی موضوع کو نئے زاویوں سے سمجھنے کی ضرورت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ جب کسی موضوع پر مختلف زاویوں اور متنوع پہلوؤں سے گفتگو ہوگی تو اسے سمجھنے کے امکانات اور اس کے متعلق فیصلہ کرنے کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا اور مجھے امید ہے کہ اس وادی میں میری مسافت لاحاصل اور بے نتیجہ نہ ہوگی۔

دوم: سیاست کیا ہے؟

سیاست جو کچھ بھی ہو، آدمی کی ہمزاد ہے۔ جب سے انسانی معاشرے وجود میں آئے ہیں نہ صرف یہ کہ سیاست کا انسانی وجود کے معاملات سے تعلق ثابت ہے۔ بلکہ ہر دور میں اہل فکر و نظر سیاست کے موضوع پر غور و فکر کرتے رہے ہیں۔

سیاست کا وجود ایک امر مسلّم ہے۔ اس کے باوجود اس کے مفہوم و معنی کا تعین، اس کی نوعیت کا سمجھنا اور اس کی ماہیت کا ادراک آسان نہیں ہے۔ سیاست انسانی زندگی کے مظاہر میں ایک ممتاز مظہر کی حیثیت رکھتی ہے اور چونکہ انسان خود ایک ایسا موجود ہے جو پراسرار ہے، اس لیے وہ تمام چیزیں جو اس سے مربوط اور متعلق ہیں، راز و رمز اور اسرار سے خالی نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ سیاست کی جتنی تعریفیں کی گئی ہیں ان میں یکسانیت نہیں پائی جاتی۔ گویا سیاست کی ماہیت کے بارے میں کسی ایسی جامع اور قانع تعریف کی تلاش، جس پر سب متفق ہوسکیں، ایک ایسی کوشش ہے جو بیکار اور لاحاصل ہے۔ اس کے باوجود ہر بحث کنندہ نے یہی کوشش کی ہے کہ اس موضوع

کے بارے میں جو بے شک ایک پیچیدہ موضوع ہے، اپنی رائے کو زیادہ سے زیادہ واضح اور روشن کر کے پیش کرے اور جہاں تک ممکن ہو سکے الجھن اور غلط فہمی کے دروازوں کو بند کر سکے۔

اس اعتبار سے کہ سیاست، زندگی و ذہن انسان کے لیے کوئی نیا موضوع نہیں ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کے بارے میں گفتگو کا سلسلہ صاحبانِ فکر و نظر کی ان آراء سے شروع کیا جائے جو زمانۂ قدیم سے ''سیاست کیا ہے؟'' کے سوال کے جواب میں پیش کی جاتی رہیں ہیں۔ جہاں تک اسلام کے فلسفہ کی محکم اور قوی روایت کا تعلق ہے اس میں فارابی کو سیاسی فلسفہ کے بانی کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے ہم اپنی بحث کا آغاز انہی کے فلسفہ سے کرتے ہیں۔

معلم دوم ابو نصر فارابی نے ''احصاء العلوم'' نامی کتاب میں علوم کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے اور علوم مدنی یا سیاست کو فقہ و کلام کے ساتھ ایک ہی فصل میں شامل کیا ہے۔ فارابی نے جو اقسام قائم کی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ علم زبان اور اس کی اقسام
۲۔ علم منطق اور اس کی اقسام
۳۔ حساب، ھندسہ، علم مناظر، علم فلکیات، علم موسیقی
۴۔ علوم طبیعی اور اس کی اقسام اور علم الٰہی اور اس کی اقسام
۵۔ علوم مدنی اور اس کی اقسام اور علم فقہ و علم کلام

علم مدنی کی تعریف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ

''علم مدنی افعال کی اقسام اور ارادہ اور ان ملکات، اخلاق، صفات اور عادات سے متعلق ہے جو اختیاری افعال کا سرچشمہ ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ علم ان اختیاری افعال کے اہداف اور ان تک پہنچنے کے طریقوں سے بحث کرتا ہے۔ مزید یہ کہ کون سے ملکات انسان کے لیے مناسب

اور شائستہ ہیں اور یہ کہ وہ کون سے طریقے ہیں جو انسان میں ان ملکات کی تربیت اور ترقی کی راہ ہموار کر کے آدمی کے وجود میں انہیں مستحکم اور پائیدار بنا سکتے ہیں''۔(۱)

وہ مزید فرماتے ہیں کہ

''انسان میں فضیلت اور بزرگی کو فروغ دینے کا راستہ یہ ہے کہ اچھے افعال و عادات کو شہروں اور قوموں کے درمیان اس طرح رواج دیا جائے کہ سب مل کر ان پر کاربند ہو سکیں''۔(۲)

اسی سلسلہ گفتگو کو جاری رکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

''یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک حکومت کے زیر سایہ ان افعال، عادات و ملکات اور اخلاق کو شہروں اور عوام میں رائج نہ کیا جائے''۔(۳)

اس اعتبار سے وہ حکومتوں کو فاضل اور جاہل دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں اور ان کی خوبیوں اور خامیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔(۴)

سیاست کے بارے میں فارابی کی رائے یونانی فلسفیوں خصوصاً ارسطو کی آراء سے بعض جہات میں مختلف ہونے کے باوجود بنیادی اعتبار سے ان سے قریب ہے اور ان کی ذیلی حیثیت رکھتی ہے۔

---

(۱) احصاء العلوم، ابونصر محمد بن محمد بن فارابی، ترجمہ حسین خدیوجم، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی ۱۳۶۴، ص ۳۹

(۲) ایضاً، ص ۱۰۶

(۳) ایضاً، ص ۱۰۷

(۴) فارابی کی نظر میں اخلاق (افلاطون و ارسطو کی طرح) سیاست کا مقدمہ ہے اور اس کا وجود مدنی اور اجتماعی زندگی کے علاوہ ممکن نہیں ہے۔ یہ فکری روایت فارابی کے بعد عالم اسلام کے فلسفیوں اور مفکروں میں کمزور پڑتی گئی یہاں تک کہ بالآخر ختم ہو گئی۔ افلاطون و ارسطو جیسے فلاسفہ کے فکری نظام میں سیاست نہ صرف یہ کہ ضمنی اور ثانوی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ درحقیقت اسے ان کے فکر و فلسفے کے مدار اور محور کی حیثیت حاصل ہے اور ان کے فلسفہ کی تمام دیگر مباحث دراصل سیاست کی بحث کے مقدمے یا تکمیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اور اب سیاست کے بارے میں علمائے متاخرین کے افکار و خیالات کی کچھ جھلکیاں پیش کی جاتی ہیں۔

موٗریس دوورژہ نے "اصول علم سیاست" نامی کتاب میں سیاست کی دو طرح تعریف کی ہے۔ ان میں سے ایک تعریف کا مآخذ فرہنگ لیٹر (Littre) ہے جو ۱۸۷۰ء میں شائع ہوئی اور دوسری کا مآخذ فرہنگ روبرٹ (Robert) ہے جو ۱۹۶۲ء میں یعنی پہلی فرہنگ کے تقریباً ایک صدی بعد شائع ہوئی۔

فرہنگ لیٹر میں سیاست کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

''سیاست مملکتوں پر حکومت کرنے کا علم ہے''۔(۱)

جب کہ فرہنگ روبرٹ کے مطابق:

''سیاست انسانی معاشروں پر حکومت کا فن اور عمل ہے''۔(۲)

موریس دوورژہ کتاب "جامعہ شناسی سیاسی" میں تحریر کرتا ہے:

''کہ کسی ایک کے نزدیک جامعہ شناسی سیاسی، حکومت کا علم ہے جب کہ دوسرا اسے طاقت کا علم سمجھتا ہے۔ دوسرا نظریہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ مشہور و مقبول ہے اور عملی طور پر اسی کو فوقیت حاصل ہے۔ اس وجہ سے ہم اس سے استفادہ کریں گے''۔(۳)

ایک اور کتاب جو اینڈ رووینسنٹ کی تحریر کردہ ہے اور جس کا نام "نظریہ ہائے حکومت" ہے، فارسی میں ترجمہ ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں ایک صاحب نظر کے حوالے سے سیاست کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

''علم سیاست صحیح معنوں میں حکومت کرنے کا علم ہے''۔

مؤلف کا کہنا ہے کہ یہ قول ارسطو کے اس قول سے مطابقت رکھتا ہے جو اس

---

(۱) اصول علم سیاست، موریس دوورژہ، ترجمہ ابوالفضل قاضی، شرکت سہامی کتابہائے جیبی ۱۳۴۹ ص ۳

(۲) اصول علم سیاست، موریس دوورژہ، ترجمہ ابوالفضل قاضی، شرکت سہامی کتابہائے جیبی ۱۳۴۹ ص ۳

(۳) جامعہ شناسی سیاسی، موریس دوورژہ، ترجمہ ڈاکٹر ابوالفضل قاضی، انتشارات دانشگاہ تہران ۱۳۶۹ ص ۱۵

کی کتاب ''سیـــاســـت'' میں رقم ہے۔ یورپی زبانوں میں لفظ Politics یونانی لفظ Polis (شہر) سے ماخوذ ہے۔ ارسطو کی نظر میں علم سیاست کا موضوع شہر تھا۔ شہر سے ہٹ کر مدنی اور آزاد زندگی کا تصور چونکہ ممکن ہی نہ تھا، اس لیے یہ بات ہر طرح معقول تھی کہ موضوع سیاست شہر ہو۔(۱)

مؤلف اس تعریف کو بیان کرنے کے بعد ان اشکالات اور اعتراضات کا ذکر کرتا ہے جو اس پر عائد کیے جاتے ہیں، یا عائد کیے جانے ممکن ہیں۔ خصوصاً اگر ہم ''قوم'' کی اصطلاح پر توجہ دیں جو ماضی قریب میں سیاسی اور اجتماعی مباحث میں داخل ہوئی ہے تو حکومت اور قوم کے درمیان نسبت اور تعلق بھی ہمارے عہد کے فکر انگیز ترین سیاسی مسائل میں بہت زیادہ زیر بحث آتا ہے۔ اور اسی طرح انصاف، آزادی اور قانون کو بھی سیاسی مسائل کے زمرے میں شامل کر لیا جائے تو ہم سیاست کے موضوع کو حکومت کے موضوع سے کہیں زیادہ وسیع تر پائیں گے۔

''مفہوم سیاست کی تعریف مختلف صورتوں میں اس طرح سے کی جا سکتی ہے جو حکومت کے احاطہ سے مکمل انطباق نہ رکھتی ہو''۔(۲)

یہ سیاست کی مختلف تعریفات کے چند نمونہ تھے۔ یہاں اس حقیقت کا اعادہ مناسب ہے کہ سیاست کا موضوع اس قدر اہم لیکن مبہم اور پیچیدہ ہے کہ اس کی کوئی جامع اور قانع تعریف جو سب کے لیے قابل قبول ہو، ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ اس بارے میں جو اختلاف نظر ہے وہ سیاست کی ماہیت کے بارے میں ہے۔ جہاں تک سیاست کے وجود کا تعلق ہے اس پر سب متفق ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ سوال اپنی جگہ باقی ہے کہ سیاست کا وجود حقیقی ہے یا اعتباری؟

ایسی صورت میں کہ سیاست کا وجود واقعی تسلیم کیا جائے، ہمیں اس کی جنس، فصل یا عرض کو تلاش کرنا ہوگا اور اگر اسے امر اعتباری تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ

---

(۱) نظریہ ہائے دولت، اندرو وِنیسنٹ، ترجمہ ڈاکٹر حسین بشیر، نشرنی ۱۳۷۱ ص ۲۰
(۲) حوالہ مخولہ، ص ۲۱

ہو گا کہ اس کا خارجی وجود نہیں ہے۔ البتہ انسان کی حیات ارادی و عقلی میں اس کا ''اعتبار'' بہت اہم ہے اور ان بنیادی صفات میں شامل ہے جو انسان کو ایک صاحب عقل اور صاحب ارادہ موجود کی حیثیت سے دیگر موجودات سے ممتاز کرتی ہیں۔ امر اعتباری کے خارج میں وجود نہ رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ محض امر وہمی ہے بلکہ ہر امر اعتباری کا سرچشمہ حقیقت میں موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر امر اعتباری بہت سے ایسے امور سے مربوط ہوتا ہے جو حقیقت رکھتے ہیں۔ مثلاً اگر اعتبار کنندہ کی نظر میں ہدف مشخص نہ ہو یا پھر ہدف تک پہنچنے کے وسائل مہیا نہ ہوں تو معنی کا اعتبار قائم نہیں ہوسکتا اور اگر سیاست امر اعتباری ہے تو اس کی شناخت کے لیے بہت سے حقیقی امور کو پیش نظر رکھنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔

معاشروں کی تنظیم کے لیے اصول، قوانین اور طور طریقے خارجی وجود رکھتے ہیں۔ اسی طرح حکومتی اداروں، جنگوں اور صلح کی حالتوں کا خارجی وجود ایسی روشن اور بدیہی حقیقتیں ہیں جن کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اب اگر سیاست انہی امور کا نام ہے تو اس کا حقیقی وجود ثابت ہے۔ اور اگر اسے صاحب عقل و ارادہ انسان کے اعتبار سے تعبیر کیا جائے تو یہ اعتبار (سیاست) بہت سے امور واقعی سے مربوط و مشروط ہے۔ پس سیاست یا خود امر عینی ہے یا ایسے نتائج، آثار و لوازم سے مربوط ہے جو عینی ہیں۔

سوم: تفکر سیاسی کیا ہے؟

وہ امور واقعی جن کی طرف اشارہ کیا گیا اور جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یا وہ خود عین سیاست ہیں یا سیاست کا لازمہ ونتیجہ ہیں، ہمیشہ سے انسانوں کے تامل وتفکر کا موضوع رہے ہیں۔ امر سیاسی کے حوالے سے اسی تامل وتفکر کو فکر سیاسی کا نام دیا جاتا ہے۔ مختلف ادوار میں مختلف افراد نے اس ضمن میں مختلف آراء ونظریات پیش کیے جن میں سے چند حسبِ ذیل ہیں:

سیاست پر غور وفکر کا ایک عنوان یہ ہے کہ اسے فلسفہ عملی (۱) کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے۔ فلسفہ عملی دراصل فلسفیانہ حکمت کا ایک حصہ ہے اور سیاسی تفکر کے اس طریقہ کو قدیم یونان میں بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ خصوصاً افلاطون اور ارسطو کے پیشرو فلسفیوں کے یہاں یہ طرز تفکر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح اس دور میں جسے فلسفیانہ اصطلاح میں یونان مآبی (Helenistic) کا دور کہا جاتا ہے اور اس کے بعد مغرب میں ازمنۂ وسطیٰ کے عہد میں نیز مسلمانوں میں دانش و فلسفہ کے فروغ وعروج کے عہد میں بھی سیاست کے بارے میں یہ طرز تفکر رائج اور مقبول نظر آتا ہے۔

عہد جدید میں بھی فلسفیوں نے، جن میں ہابز (Hobbes) اور لاک (Locke) جیسے مفکرین شامل ہیں، سیاست پر فلسفیانہ نگاہ فکر سے بحث کی ہے۔ ایسے موضوعات جیسے ''طاقت''...... ''آزادی''...... اور ''مفادعامہ'' وغیرہ کہ جن کا تعلق سیاسی مسائل سے ہے، ہمیشہ فلسفیانہ تفکر کا موضوع رہے ہیں اور آج کل ان پر غور وفکر کا رجحان اور بڑھ گیا ہے۔ سیاست ان معنوں میں فلسفیانہ تفکر کا موضوع ہے کہ اس کے وجود، ماہیت اور کیفیت جیسے مسائل فلسفہ کی بحث کا موضوع ہیں۔

۲۔ علم سیاست اپنے جدید معنوں میں تمدن جدید کا ہمزاد ہے۔ علم

---

(۱) فلسفہ کی نظری اور عملی اقسام میں تقسیم بظاہر افلاطون و ارسطو کی تحریروں میں نظر نہیں آتی حتیٰ کہ فارابی نے احصاء العلوم میں اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے اس تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن درحقیقت اس تقسیم بندی کی جڑیں قدیم فلاسفہ کے افکار میں پائی جاتی ہیں۔ افلاطون و ارسطو کے درمیان سیاست کے بارے میں اختلاف نظر اگرچہ اساسی حیثیت رکھتا ہے اور اسی کے نتیجہ میں سیاست کی تعریف، اس کے دائرہ اثر اور اس کی روش کے بارے ان دونوں فلسفیوں کے نکتہ ہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن ہر دو فلسفیوں کی نگاہ میں سیاست کی بحث فلسفے کی بحث کی حیثیت رکھتی ہے۔

سیاست کہ جو ایک جدید علم ہے، خود علم جدید کا ایک حصہ ہے۔ علم جدید یعنی وہ علم جس کی بنیاد تجربے اور مشاہدے پر ہے اور جس میں مختلف علوم میں رائج مخصوص طریقوں سے اسناد حاصل کی جاتی ہیں۔ علم سیاست کا موضوع سیاست ہے جس سے مراد حقیقت کا ایک ایسا مظہر (Phenomenon) ہے جس کے متعدد رخ ہیں یا پھر یہ مختلف مظاہر کا مجموعہ ہے۔ علم سیاست، اس مظہر کے مختلف اجزاء کے درمیان تعلق اور سیاست کے دیگر طبیعی، انسانی اور اجتماعی معاملات سے تعلق کو اپنے علمی مطالعہ کا موضوع بناتا ہے۔

۳۔ تفکر سیاسی کا ایک اور پیرایہ بھی ہے جو مروجہ مفہوم میں علم سیاست اور سیاسی فلسفے سے مختلف اور جداگانہ ہے۔ اس طریقۂ فکر کو اس دور میں خاص طور پر فروغ ملا جب مسلمان سیاسی تفکر کے میدان میں پسماندگی اور جمود کا شکار تھے۔ اس طرز تفکر کا اہم ترین نمونہ خواجہ نظام الملک کے "سیاست نامہ" کو کہا جا سکتا ہے۔ اس طرز تفکر میں سیاسی مسائل کو شریعت کی روشنی میں بیان کیا جاتا ہے اور سیاسی معاملات پر فقہی موضوعات کی طرح گفتگو کی جاتی ہے۔ اس طرح سیاست، فقہی احکام و مسائل کا پیرایہ اختیار کر لیتی ہے۔ ماوردی کی "احکام السلطانیہ" کو ہم اس طرز تفکر کا ایک اہم نمونہ شمار کر سکتے ہیں۔

۴۔ فلسفۂ علم سیاست کی اصطلاح دنیائے علم و فکر میں جدید رجحانات کی مظہر اور تفکر سیاسی کے حوالے سے روش تازہ کی عکاس ہے۔ اس اصطلاح کے مفہوم کو روشن تر کرنے کے لیے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم فلسفہ کے مفہوم و معانی کی بحث کا اجمالی جائزہ لے لیں۔

فلسفہ کے قدیم مفکرین نے فلسفہ کی تعریف کو معین اور مشخص انداز میں پیش کیا ہے۔ ہم یہاں مسلمان فلسفیوں میں سے دو نمائندہ مفکرین کی آراء پیش کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ ان مفکرین نے یونانی فلسفہ کی فکری میراث میں خاص جہت سے تازگی اور جدت پیدا کی ہے۔

خواجہ نصیر الدین طوسی، شیخ الرئیس ابو علی سینا کی پیروی کرتے ہوئے "اخلاق ناصری" نامی کتاب میں ''فلسفہ'' کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں:

''اہل معرفت کی نگاہ میں فلسفہ کا مفہوم ہے اشیاء کا ایسا علم کہ جیسی وہ ہیں۔ یعنی حقیقت اشیاء کا علم۔ اور کسی کام کو اس طرح بجالانا جیسا کہ بجا لانا چاہیے تاکہ نفس انسانی بقدر استطاعت کمال مطلوب تک پہنچ سکے۔ اس اعتبار سے فلسفے کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یعنی علم اور عمل۔ ''علم'' حقایق موجودات کا تصور ہے اور بحد قوتِ انسانی ملحقاتِ احکام کی اس طرح تصدیق ہے جیسے وہ نفس الامر میں ہیں، جب کہ ''عمل'' بقدر طاقت انسانی اپنے اعمال و افعال کو قوت سے فعلیت تک ممارست اور تسلسل سے اس طرح پہنچنا کہ وہ نقص سے کمال کی طرف سفر کرے''۔(۱)

اس کے بعد خواجہ طوسی فلسفے کی نظری اور عملی اقسام پر بحث کرتے ہوئے فلسفہ عملی کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں:

''فلسفہ عملی، انسان کے ان ارادی حرکات اور اختیاری افعال کے مصالح کا علم ہے جو اس کے احوال معاش و معاد کی درستگی میں ممد و معاون ہوں اور اس کے منزل کمال تک پہنچنے کی راہ ہموار کرسکیں''۔(۲)

خواجہ نصیرالدین طوسی انہیں تین اقسام میں منقسم کرتے ہیں۔ قسم اول ''تہذیب اخلاق'' ہے، دوم ''تدبیر منزل'' اور قسم سوم کو وہ ''سیاست مدن'' کا نام دیتے

---

(۱) اخلاق ناصری، خواجہ نصیر الدین طوسی، شرکت سہامی خوارزمی، چاپ چہارم ۱۳۶۹ص ۳۸۔۳۷
(۲) ایضاً، ص ۴۰

ہیں۔(۱)

ملّا صدر الدین شیرازی جن کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے ذریعے اسلامی فلسفہ درجۂ کمال تک پہنچا ہے، فلسفہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

''ظن وتقلید کے طور پر نہیں بلکہ دلائل و براہین کے ذریعے سے موجودات کی حقیقتوں کا جیسی کہ وہ ہیں علم اور ان کے ہونے کے متعلق حکم و فیصلہ اور موجودات کی حقیقتوں کی شناخت کے ذریعے سے نفس انسانی کی تکمیل کا نام فلسفہ ہے''۔(۲)

ملا صدرا بھی فلسفے کو دو اقسام یعنی نظری اور عملی میں تقسیم کرتے ہیں اور فلسفہ عملی کی غرض و غایت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

''نفس انسانی کا وجود کے نظامِ کامل و تام کے ساتھ مماثلت اور مشابہت پیدا کرنا اور انسان کی روح کا ایک ایسے عقلی عالم میں تبدیل ہونا جو شکل و صورت کے لحاظ سے عالمِ عینی کی مانند ہو''۔(۳)

ان فلسفیوں نے مجردات اور امور عالی عقلی کے ساتھ ساتھ عالم طبیعت اور جہان مادی کو بھی فلسفہ کا موضوع قرار دیا ہے۔ اگرچہ فلسفہ کی اس قسم کو وہ سب سے کم تر درجہ دیتے ہیں۔ جب کہ ریاضیات کو وہ درمیانی درجہ میں رکھتے ہیں اور فلسفہ کی وہ قسم جسے الٰہیات کا نام دیا جاتا ہے، اس تقسیم بندی میں سب سے بلند درجہ رکھتی ہے۔

ان فلسفیوں نے اپنے پیشرو یونانی فلسفیوں کی پیروی کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات کو سب سے افضل اور اشرف علم کا درجہ دیا ہے۔ یہ علم اپنے موضوع کے اعتبار سے (یعنی وجود یا موجود اس جہت سے کہ وہ موجود ہے) سب سے وقیع اور وسیع علم کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کی برتری کا سبب یہ بھی ہے کہ دیگر علوم اپنے موضوع کے اثبات اور دیگر پہلوؤں سے اس علم پر منحصر اور اس سے وابستہ ہیں۔ لیکن بعد کے مفکرین اور

---

(۱) اخلاق ناصری، خواجہ نصیرالدین طوسی، شرکت سہامی خوارزمی، چاپ چہارم ۱۳۶۹ص۴۰
(۲) الحکمتہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ، صدرالدین شیرازی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ج ا ص ۲۰
(۳) ایضاً، ص ۲۱

فلسفیوں نے فلسفے کی ان تعریفات، درجہ بندیوں اور لوازم و نتائج کو قبول کرنے سے گریز کیا ہے۔

تاریخ انسانی کے عہد جدید میں موضوع علم کے اعتبار سے مادی اور طبعی امور کو اور روشِ علم کے اعتبار سے تجربہ کو زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی اور علم یعنی سائنس (Science) نے اپنے مفہوم خاص میں معرفت کے علوم خصوصاً فلسفہ اور اس میں بھی خاص طور پر مابعدالطبیعیات کے مد مقابل کی حیثیت اختیار کر لی نیز مختلف شاخوں اور شعبوں میں اس کی درجہ بندی کی جاتی رہی۔

علوم تجربی کی حیرت انگیز ترقی یا انسان کے طرز تفکر کی وہ تبدیلی جو علوم تجربی کے فروغ، وسعت اور تنوع کی صورت میں ظاہر ہوئی، بجائے خود کائنات اور انسان کے بارے میں قدیم اہل نظر کی آراء سے اختلاف و تنازعات کا موجب قرار پائی۔ اس کے ساتھ ہی نئے مسائل اور تازہ سوالات سامنے آئے جو قدماء کی نظر میں فلسفہ کی اہم ترین شاخ یعنی مابعدالطبیعیات کی تردید اور انکار کا سبب بنے۔ جدید فلسفیوں کے ایک گروہ، جن میں کانٹ(Kant) بھی شامل ہے، مابعدالطبیعیاتِ نظری کے خلاف رائے دے دی۔ جب کہ اکثر نے ہر اس معرفت کا انکار کر دیا جو تجربی روش کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حاصل ہوتی ہے یا جس کی تجربہ سے تصدیق نہیں کی جا سکتی۔

جدید فلسفیوں میں بعض اس رائے کے حامل ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم وجود اور اس کے احوال و لواحق، جو مابعدالطبیعیات کا موضوع ہے، پر گفتگو کریں، بہتر یہ ہے کہ ہم اس سوال کا جواب تلاش کریں کہ آیا عقل انسانی، وجود و حقیقت اور ذوات موجودات تک رسائی کی صلاحیت رکھتی ہے یا نہیں۔ نتیجہ یہ کہ فلسفیانہ تفکر کے لیے ایک مستقل موضوع قرار پایا کیونکہ یہ ''وجود شناسی'' پر مقدم ہے۔ اس بابت طویل مباحثے تند و تیز آراء کا تبادلہ اور گفتگو ہو چکی ہے اور ہو رہی ہے۔ ہمارے دور کا فلسفہ ان مباحث اور آراء سے اس قدر شدید طور پر متاثر ہے کہ اس مرحلہ پر ان کا محاکمہ ممکن

نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ایک گروہ نے ''مابعدالطبیعیات'' کی حقیقت سے ہی انکار کر دیا ہے اور اس ضمن میں تفکر اور تامل کو بے سود اور بے نتیجہ قرار دیا ہے اور بعض فلسفیوں نے فلسفے کے دائرے کو زبانی طور پر تحلیل منطقی تک محدود کر دیا ہے۔

یہ فکری دھارے اور نظری مباحث جو آج بھی جاری ہیں، بجائے خود اس امر کی روشن ترین دلیل ہیں کہ صاحب عقل و فراست انسان کے لیے فلسفہ، سے گریز ممکن نہیں ہے۔ حتیٰ کہ فلسفہ کی مخصوص صورتوں کا انکار بھی خود اپنی جگہ ایک فلسفیانہ بحث ہے۔

پس قدیم فلسفی، انسان اور کائنات کے متعلق جو نقطۂ نظر رکھتے تھے اس کے مطابق سیاست کو فلسفہ کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا اور اس پر اسی عنوان سے بحث کی جاتی تھی۔ یعنی جب فلسفی ان حقائق کو موضوع گفتگو بناتے تھے جو انسان کے اقتدار اور ارادے کے دائرے سے باہر ہیں تو ان مباحث کو نظری فلسفہ کا نام دیا جاتا تھا اور جب وہ انسان کے امور ارادی اور افعال اختیاری پر بحث کرتے تھے تو ان مباحث کو بھی فلسفے ہی کا نام دیا جاتا تھا۔ البتہ فلسفہ کی یہ عملی قسم تھی اور اس کا موضوعِ فکر وسخن ''شہر'' تھا نیز اس کے ذیل میں انصاف، فضیلت، سعادت اور ان کے مقدمات، لوازم اور نتائج کی بحث بھی کی جاتی تھی۔ علاوہ ازیں مبادی، موضوع اور محمول کے اعتبار سے سیاست کو مابعدالطبیعیات پر منحصر قرار دیا جاتا تھا۔

لیکن ہمارے عہد میں:

اولاً سیاست، علم جدید کے دیگر شعبہ جات کی طرح خود ایک الگ اور مستقل شعبۂ علم کی حیثیت رکھتی ہے۔

ثانیاً سیاست کے عنوان کے تحت ایک نئی بحث کو رواج حاصل ہوا ہے جو اپنے موضوع اور روش کے اعتبار سے جدید علم سیاست سے مختلف ہونے کے ساتھ

ساتھ اس دانش سیاسی سے بھی بنیادی طور پر مختلف ہے جسے فلسفہ کی ایک شاخ سمجھا جاتا ہے۔

فلسفہ علوم، بشمول فلسفہ علم سیاست، خود مغرب میں بھی زیادہ قدیم نہیں ہے اس لیے یہ فطری امر ہے کہ ایران اور اس کی طرح کے دوسرے ممالک میں جو آشفتہ فکری کی فضا ہے، اس میں یہ مباحث خلط مبحث اور غلط فہمی کا شکار ہو جائیں۔

فلسفۂ علم، علم شناسی (Epistemology) ہی کی ایک شاخ ہے جو علوم کے بارے میں بحث وتمحیص سے متعلق ہے باالفاظ دیگر یہ ''دوسرے درجہ کا علم'' ہے۔ کسی بھی علم میں اس ایک خاص متعین موضوع اور اس کے احوال وعوارض سے بحث کی جاتی ہے۔ علوم کی مختلف شاخوں جیسے طبیعیات، حیاتیات، نفسیات اور سیاسیات وغیرہ کو اصطلاحاً درجۂ اوّل کا علم سمجھا جاتا ہے۔ کسی بھی علم کی ہر شاخ میں ایک مخصوص طریقۂ کار اختیار کیا جاتا ہے لیکن اگر امور عینی اور مظاہر طبیعی کی جگہ خود علوم کو موضوع بحث وتمحیص قرار دیا جائے تو ''فلسفۂ علم'' کا مسئلہ درمیان میں آتا ہے۔ فلسفہ علم میں، کہ جو خود درجہ دوم کا علم ہے، موضوع بحث خود ''علم'' ہے۔

آلن راین کے بقول فلسفیوں کے سوالات، دوسرے درجے کے سوالات ہیں اور ان کے مسائل وموضوعات محض مفہومی ہیں۔(۱) علم انسانی کی یہ وہ شاخ ہے جس کا ہدف ان سوالات کا جواب دینا ہے جو خود علوم کے متعلق ہیں۔ اس کا ان امور سے تعلق نہیں ہے، جن کے متعلق ان علوم میں بحث کی جاتی ہے۔

انتھونی کوئینٹن لکھتا ہے:

''عہد حاضر میں انسان کی فکری سرگرمیوں میں فلسفے کی جگہ نسبتاً معین ہے۔ مختصراً یہ بات طے ہے کہ فلسفے کا فکری مسائل سے تعلق دیگر فکری اسلوبوں کے تعلق سے بہت مختلف ہے۔ دوسرے فکری اسلوب قائم

---

(۱) فلسفہ علوم اجتماعی، آلن راین، ترجمہ ڈاکٹر عبدالکریم سروش، انتشارات مؤسسۂ فرہنگی صراط ۱۳۷۰ص ۵

بالذات ہیں اور ان کا موضوع کائنات یا اس کا کوئی جزو ہوتا ہے جب کہ اس کے برعکس فلسفہ ایک ایسا ذہنی مشغلہ ہے، جو دیگر فکری اسلوبوں کی تنقید و تحلیل پر توجہ دیتا ہے نہ کہ ان حقائق پر جو ان کی تحقیق کا موضوع ہیں۔ لہٰذا فلسفہ دیگر فکری اسلوبوں کی نگرانی کی ذمہ داری انجام دیتا ہے اور اسے دیگر علوم کی طرح کا علم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فلسفے کی ذمہ داری پہلے درجے کے علوم کی اصطلاحات، احکام اور دلائل کی طبقہ بندی اور تحلیل تک محدود ہے۔ جو کہ قائم بالذات ہیں''۔(۱)

عصر حاضر کے اکثر مفکرین اور مؤلفین کی طرح ان دونوں مؤلفین کا بھی خیال یہ ہے کہ فلسفے کو درجۂ دوم کا علم سمجھا جائے اور فلسفۂ علم تمام فلسفہ ہے نہ کہ اس کا جزو۔ فلسفے کا دائرہ کار، افکار و گفتار پر تنقید اور تبصرے تک محدود ہے اور اس کا تعلق ان امور واقعی اور موضوعاتی سے نہیں کہ جو دیگر علوم کے موضوع مطالعہ ہیں۔

بہرحال اس نقطہ نگاہ کے مطابق ''فلسفۂ علم سیاست'' دوسرے درجہ کا علم ہے اور اس کا موضوع خود علم سیاست یا وہ افکار و نظریات ہیں جن کا تعلق امر سیاست سے ہے یا ہو سکتا ہے۔ اس کے تحت مختلف افکار و نظریات کی علمی قدر و قیمت پر بحث کی جاتی ہے اور ان کے طریقہ استدلال کو پرکھا جاتا ہے نیز ان کے مبادیات اور دلائل پر جرح و تنقید کی جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ تفکر سیاسی، امر سیاست میں غور و فکر کا نام ہے۔ فطری بات ہے کہ ان دونوں میں مناسبت اور تعلق موجود ہے لیکن دونوں علم ایک ہی نہیں کہے جا سکتے۔

چہارم: تفکر اور خارجی حقیقت کے درمیان کیا نسبت ہے؟

تاریخ میں ظاہر ہونے والے افکار و نظریات کے تجزیہ اور مطالعہ کے دوران ایک اہم اور حساس نکتہ جسے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے، وہ نسبت اور تعلق ہے جو افکار و

---

(۱) فلسفہ سیاسی، انتھونی کوئینٹن، ترجمہ مرتضیٰ اسعدی، انتشارات بین المللی الہدیٰ، ۱۳۷۱ ص ۱۲

نظریات اور ان کو پیش کرنے والے دانشمندوں کے حالات اور ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس طرح اس بات کا تعین کیا جاسکتا ہے کہ آیا افکار سیاسی کا تجزیہ کرتے ہوئے اُس عہد کے حالات اور ماحول سے ہٹ کر اسباب وعوامل کو پیش نظر رکھا گیا ہے یا نہیں۔

اس حوالے سے غور وفکر کا مسئلہ ہمیشہ موجود رہا ہے اور ہمارے عہد میں بھی موجود ہے۔ خصوصیت سے اجتماعی، اقتصادی اور تاریخی اسباب وعوامل کا فکر سیاسی پر گہرا اثر تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ بعض حلقوں میں اسے اب بھی بہت زیادہ اہمیت دی جاتی ہے اور اگر ہم اس نکتہ پر تنقید وتبصرہ نہ کریں تو ہماری بحث جو اجمالی ہے، ناقص تر ہو جائے گی۔

اس بات سے انکار ممکن نہیں ہے کہ فکر اور خارجی حالات و اسباب وعوامل ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ نکتہ بھی تسلیم کئے جانے کے قابل ہے کہ انسانی زندگی کے دیگر حالات اور طور طریقوں کے طرح فکر بھی تغیر پذیر ہے۔ انسانی عقل وفہم کا غیر متبدل امور پر اعتقاد، فکر میں تغیر کے تصور سے متصادم نہیں کہا جا سکتا۔ یعنی اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ تاریخ میں افکار ونظریات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی رہی ہے، جیسا کہ مختلف ادوار میں حالات اور ماحول کی تبدیلی کے ساتھ لوگوں کے فہم وشعور کی سطح بدلتی رہی ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ افکار میں تبدیلی کے مسئلے کو خارجی واقعیت اور دیگر تغیر پذیر مظاہر سے مختلف سطح پر دیکھا جانا چاہیے۔ اگرچہ اکثر، خارجی حالات کا تغیر اور افکار ونظریات میں تبدیلی، ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر حال میں فکر کے محرکات اور اس کے اسباب وعلل کو خارج میں تلاش کیا جائے۔

خردمندی حیات انسانی کا خصوصی امتیاز ہے اور جہاں تک ہمارا فہم ہے، عالم فطرت میں صرف انسان ہی ایسا موجود ہے جو خردمند ہے۔ یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہنی

چاہیے کہ خرد یعنی عقل کا اپنا ایک نظام اور اپنی مخصوص ضرورتیں اور تقاضے ہوا کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان ہر طرح کے تعلق کو فکر کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ فکر اس وقت وجود میں آتی ہے جب تصورات و تصدیقات کا کوئی خاص نظام تشکیل پاتا ہے۔قضایا و استدلال کا مواد اور صورت جسے اثبات مطلب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جب تک کہ مخصوص میزان اور معیار کی پیروی نہ کرے، نتیجے تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ معاملات پر غور و تحقیق کے ذریعے ہم یقینی طور پر اس نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں کہ فکر جن قواعد اور قوانین کے تحت کام کرتی ہے وہ بہر حال عالمِ فطرت کے نظم و ضروریات سے مختلف ہیں۔

ارسطو کو علمِ منطق کا بانی کہا جاتا ہے مگر کوئی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اس نے شیوہ تفکر یعنی فکر کے اصول کو ''ایجاد'' کیا ہے۔ بلکہ ارسطو کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کے اصولوں کو ''دریافت'' کیا ہے اور یہ دریافت قوانین فطرت کی دریافت سے مختلف ہے۔ وہ لوگ بھی جو ارسطو کی منطق سے مکمل انکار کرتے ہیں، اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ فکر کے لیے ایک قانون اور نظام کی ضرورت ہے۔ حالانکہ وہ عالم طبیعت یعنی مادی اور خارجی دنیا میں جاری قوانین سے واقفیت نہیں رکھتے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی کو ایک ہی شے سمجھتا ہو اور ایک طرح سے آئیڈیلزم کا قائل ہو۔ لیکن اگر وجودِ خارجی اور ذہنی میں ثنویت کو تسلیم کیا جائے گا تو ذہن اور عالمِ خارج پر حکمراں اصولوں کو بھی الگ الگ تسلیم کرنا لازم آئے گا۔

بہر حال اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ تفکر کو ایک مستقل موضوع، جس کا مخصوص نظام اور طریقہ کار ہے، کے طور پر دیکھا جائے۔ اگر اس بنیاد کو قبول کر لیا جائے تو پھر یہ تسلیم کرنا ممکن نہیں رہتا کہ کسی فلسفی یا مفکر کے عہد کے اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی حالات کی معلومات کے ذریعے ہم اس کی فکر کی ماہیت کو دریافت کر سکتے ہیں۔ بلکہ کسی فلسفی کے افکار کا مطالعہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کی فکری

مبادیات کو دریافت کریں اور پھر اس نظام اور راستے کو دریافت کریں جو اس فلسفی نے اپنے مبادیات کو نتائج تک پہنچانے کے لیے اختیار کیا ہے۔ سیاسی افکار و نظریات کے حوالے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے اکثر مبادیات خود فلسفیوں کے فکر و نظر کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی کسی فلسفی کی سیاسی و اجتماعی فکر کی تشکیل میں اس کا تصورِ کائنات بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔

وہ لوگ جو زندگی کو ''مادیت'' پر استوار سمجھتے ہیں، سیاست، تربیت، انسان شناسی وغیرہ کے حوالے سے ان کی فکر جن نتائج تک پہنچتی ہے وہ ان نتائج سے یکسر مختلف ہوتے ہیں جن تک الٰہی فلاسفی پہنچ سکتے ہیں۔

حیات انسانی صرف مادیت کی سطح تک محدود ہے یا اس سے بلند تر ہے، یہ ایک فلسفیانہ بحث ہے۔ تفکر کے صحیح طریقوں سے آشنا اور صاحب نظر منطقی جب مبادی کی سطح پر کسی امر کو قبول کر لیتا ہے تو اس کی فکر لازمی طور پر ان نتائج تک پہنچ جاتی ہے جو مبادیات کا تقاضا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر مبداء سے حسب خواہش نتیجہ حاصل کیا جا سکے۔

اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کوئی فلسفی اپنے مبادیات کے جملہ نتائج کا خود ہی استخراج اور استنباط کر سکے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ خود اس پر تمام نتائج منکشف نہ ہو سکیں بلکہ اس کے شاگرد اور پیروکار اس کے مبادیات سے نتائج کے استنباط و استخراج کا سلسلہ آگے بڑھائیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ قبل اس کے کہ ان مبادیات سے نتائج کے استخراج کا کام مکمل ہو سکے کوئی دوسرا فلسفی ان مبادیات ہی کو دگرگوں کر دے اور اس طرح ان پر مبنی پورا نظامِ فکر شکست و ریخت کا شکار ہو جائے۔

جو کچھ بیان کیا گیا اس سے ہمارا مدعا فکر و فلسفہ بالخصوص فکر سیاسی کے ظہور اور فروغ میں خارجی حالات اور ماحول کی اہمیت کا انکار کرنا نہیں ہے۔ کوئی بحث کنندہ ان عوامل کو پیش نظر رکھے بغیر اور زمان و مکان کے تقاضوں کو، جو تفکر کے لیے ظرف کی

حیثیت رکھتے ہیں، نظر انداز کر کے صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس اعتبار سے ہم سیاسی افکار پر گفتگو کرتے وقت ان حالات وشرائط کو، جو کسی فکر کے زمانے پر محیط یا اس سے متعلق و مربوط ہیں، زیر بحث لانا ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن اس بحث و مطالعہ کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ہم ان خارجی حالات وشرائط کو فکر کا واحد سبب سمجھتے ہیں یا خارجی ماحول اور تفکر کے درمیان علت اور معلول کے تعلق کو ایک لازمی حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔

تفکر جن قوانین کی اطاعت کرتا ہے اور خارجی واقعات جن ضروریات کے تابع ہوتے ہیں، ان کے اختلاف کے بارے میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آیٹن جیلسن کے حکمت آمیز اور درس آموز کلام سے ایک اقتباس نقل کر دیا جائے:

"فلسفی کو ابتداء میں یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے نظام فکر کے لیے جو اصول اور مبادیات چاہے منتخب کر لے۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کی فکر کو اسی راستہ پر سفر کرنا ہوگا نہ کہ جس راستہ پر وہ چاہے"۔ (۱)

یعنی ابتداء میں مفکر کو یہ اختیار ہے کہ دنیا کو مادی تسلیم کرے یا غیر مادی، لیکن جب بنیادوں کو طے کر لیا جائے تو پھر وہ مجبور ہے کہ فکر کو اس کے مخصوص راستہ پر سفر کرنے دے۔ پھر وہ اپنی مرضی اور خواہش کو اس میں داخل نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک درخت سے ہر قسم کا پھل حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

ایسے بہت سے شواہد و قرائن موجود ہیں کہ جو فکر و فلسفہ کو بیرونی عوامل کے اثرات سے بے نیاز ثابت کرتے ہیں۔ ایک ہی دور، زمانے اور ماحول سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کے نظریات اور افکار میں مکمل اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس بعض وہ فلسفی بھی ہیں جن کا زمانہ اور ماحول ایک دوسرے سے بہت مختلف تھا اس کے باوجود ان کے نظریات میں اتفاق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ یہ امر ان لوگوں کی رائے کے خلاف ایک بہت واضح اور مضبوط دلیل ہے جو تفکر کی انسانی صلاحیت کو حالات،

---

(۱) نقد تفکر فلسفہ غرب، آیٹن جیلسن، ترجمہ ڈاکٹر احمد احمدی، انتشارات حکمت، چاپ سوم فصل ۱۲، ص ۲۱۵

ماحول اور زمان ومکان کے تقاضوں کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔

ہر زمانے میں مختلف نظریات کے حامل فلاسفر موجود ہوتے ہیں۔ ہمارے عہد میں فلسفے کے مختلف مکاتیب پوری قوت اورشدت کے ساتھ موجود ہیں۔ الٰہی، مادی، تجربی، وجودی، اثباتی مکاتیب اور عرفاء و متکلمین وغیرہ ایک ہی عہد میں موجود ہیں اور پوری شدّ و مد کے ساتھ اپنے نظریات کا دفاع اور ان کی تبلیغ کر رہے ہیں۔ یہ صورت حال بجائے خود ہمارے متذکرہ بالا دعویٰ پر گواہ اور اس کی دلیل ہے۔

''تفکر'' عالم ہستی کے حیرت انگیز مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ یہ اسرار آفرینش میں ایک بڑا راز ہے۔ ہستی اور اس کے حقائق کے متعلق انسانی جستجو ہمیشہ سے جاری ہے۔ یہ مسئلہ ان بنیادی ترین مسائل میں سے ہے جس پر ہر دور میں غور وفکر کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن وہ کیا اسباب ولوازم ہیں جو کسی اہل دانش کو فکر کے مبادی اور آخر کار ایک خاص نظام فکر کے انتخاب پر آمادہ کرتے ہیں۔

جیلسن اپنی کتاب کے اسی باب میں رقم طراز ہے:

> ''ہر قسم کے فلسفیانہ تفکر میں فلسفی اور اس کا خاص نظریہ دونوں اوپر سے کسی ایسی ''ضرورت'' کے ذریعے سے ہدایت حاصل کرتے ہیں جو ان دونوں، یعنی فلسفی اور اس کے نظریے، سے مربوط نہیں''۔(۱)

کچھ لوگ فکر کا سرچشمہ تاریخی حالات اور ہر عہد اور ہر زمانے کو ایک مخصوص طریقۂ فکر کا متقاضی قرار دیتے ہیں۔ البتہ وہ اس نکتے پر بھی تاکید کرتے ہیں کہ زمانے کے حالات، واقعات اور تمدن بھی افکار کے تابع ہوتے ہیں۔ لیکن افکار کا ظہور اور ان کی توسیع تاریخی حالت پر منحصر ہوتے ہیں۔ جب کہ مارکسزم جیسے بعض دوسرے حلقے یہ کوشش کرتے ہیں کہ فکر کی تشریح مادی حالات و واقعات کے ذریعے کریں۔ ان کے خیال میں تمام معنوی اور فکری تبدیلیوں کا سرچشمہ اقتصادی عوامل ہوا کرتے ہیں۔

---

(۱) نقد تفکر فلسفہ غرب، آیٹن جیلسن، ترجمہ ڈاکٹر احمد احمدی، انتشارات حکمت، چاپ سوم فصل ۱۲، ص ۲۷۵

اقتصادی عوامل، وسائل پیداوار میں تغیر کا سبب بنتے ہیں اور یہ تبدیلی دیگر تبدیلیوں کا محرک قرار پاتی ہے۔ جب کہ بعض حلقے ایسے بھی ہیں جو انسانی زندگی میں تمام تبدیلیوں بشمول فکری تغیرات کا سبب انسانی شخصیت کے نفسیاتی عوامل کو قرار دیتے ہیں۔

اصحاب عرفان، خصوصاً عرفاء اسلامی، فکر کی ماہیت، اس کی نمود اور فروغ کے بارے میں ایک مخصوص اور منفرد نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ منبع ہستی اور حق مطلق کے ساتھ خصوصی ربط و تعلق ہی تفکر حقیقی کے ظہور کا سبب ہے انسان کو چاہیئے کہ ان حجابات کو دور کرتا رہے جو اس کے اور منبع ہستی کے درمیان حائل ہیں تا کہ اس کا حق سے تعلق استوار ہوتا رہے اور وہ حقیقت کے چہرہ کو آشکار دیکھ سکے اسے لیے کہ اَلْعِلْمُ نورٌ یَقْذِفُهُ اللّٰهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَّشٰاء اور راہ حقیقت ایک مخصوص راہ سلوک ہے۔

یہ امر پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ عارف، فکر کے مبادی سے زیادہ اس کے ماحصل سے دلچسپی رکھتا ہے۔ اس لیے اس کی توجہ کا رخ مبادی کی بجائے نتیجے کی طرف ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اہل عرفان مقدماتِ تصوری و تصدیقی کی تنظیم کے ذریعے فکر ''حصولی'' کے نتیجہ تک نہیں پہنچتے بلکہ ان کے نزدیک عمل ''مقدمہ'' ہے مجہول کے ''کشف'' کرنے کا اور یہ طریقۂ کشف ہے جس کے ذریعے مجہول کو معلوم میں بدلا جا سکتا ہے۔ عرفاء کی اصطلاح میں یہ علم حصولی نہیں ''حضوری'' ہے۔ اس لیے وہ اپنی دریافت کو ایک طرح سے اشراق و الہام سے تعبیر کرتے ہیں کہ الہام حقیقت کی دریافت ہے۔ مگر اس کا طریقہ فلسفیوں اور مفکروں کے طریقے سے مختلف بلکہ برعکس ہے۔ اس میں مبادی سے گذرے بغیر حقیقت مطلوب کو دریافت کر لیا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ بہت سے اہل عرفان، فلسفیانہ طریقہ تفکر کو مسترد کر دیتے ہیں اور حقیقت کو کشف کرنے کے لیے تصور و تصدیق کی بجائے عمل کو مقدمہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے طریقہ میں ''وصول'' و ''حضور'' کا مقدمہ سلوک ہے۔ البتہ عرفاء میں سے بعض حصول

مقصد کے بعد اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مکاشفات کو الفاظ ومفاہیم کے قالب میں ڈھال کر اپنی عرفانی دریافت کی منطقی توجیہ فراہم کرسکیں۔ یعنی وہ نتیجے کے بعد مبادیات کی دریافت کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح ان کا فکری سفر فلسفیوں کے سفر کے برعکس، نتائج سے مبادیات کی طرف ہوتا ہے۔ اس طریقے سے وہ دراصل مبتدیوں کے ذہن کو تیار کرنے اور ان کے عملی سلوک کو سہل بنانے کی راہ ہموار کرتے ہیں۔

یہ ان توجیہات کے کچھ نمونے ہیں جو تفکر کی نوعیت اور اس کے سرچشمۂ ظہور کے حوالے سے پائے جاتے تھے اور اب بھی موجود ہیں۔ یہ مختلف توجیہات ہی فکر کی پُراسراریت کا سبب ہیں۔

مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فکر کا آغاز اور مخصوص تصور کائنات کا ظہور نتیجہ ہے ''ہستی'' کے ساتھ رابطہ خاص کا۔ یعنی جس وقت کسی متفکر کا ذہن ''ہستی'' یا اس کے کسی رخ کے متعلق سوچنا شروع کرتا ہے اور اس کا یہ ذہنی احساس پرستش حقیقی میں ڈھل کر اس کو مضطرب کر دیتا ہے تو فکر کا سفر شروع ہو جاتا ہے اور تصور کائنات کے مختلف نظریات دراصل نتیجہ ہیں ان افکار کا جو مفکر کے ذہن میں پیدا ہونے والے سوالوں کے جوابات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

پس اگر ہم اہل نظر کے افکار بشمول سیاسی نظریات کو سمجھنا اور ان کا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کسی فلسفی کے ذہن میں ابھرنے والے سوال تک پہنچیں۔ اگر ہم نے فلسفی کے سوال کا ادراک کر لیا تو اس کے جواب تک پہنچنے کی راہ خود بخود کھل جاتی ہے۔ ہر چند کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ہمارا فہم کسی فلسفی کے سوال اور جواب سے مکمل اور مطلق طور پر ہم آہنگ ہو سکے۔ اس لیے ہم اس فکر پر آخری فیصلہ کرنے کا اختیار خود کو نہیں دے سکتے۔ بات یہ ہے کہ مختلف انسانوں کا فہم، مختلف عوامل کے اثرات کے تحت مختلف ہوتا ہے۔ مختلف زمانوں میں ایک ہی فلسفی کے افکار و آراء

کی مختلف تعبیریں پیش کی جاتی رہی ہیں۔ ہمارے عہد میں مغرب کے مفکرین کی ایسی تحریریں سامنے آرہی ہیں جو فن تاویل یا علم تفسیر سے بحث کرتی ہیں اور جن میں ان دشواریوں اور پیچیدگیوں پر گفتگو کی گئی ہے جو مختلف نگارشات، خواہ وہ دینی ہوں، فلسفیانہ ہوں یا ادبی، کے فہم و ادراک کے حوالے سے سامنے آتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ان تحریروں میں حیات و کائنات سے متعلق اہل فکر و دانش کے افکار وخیالات کو سمجھنے کے لیے کچھ آسان راستوں کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ کسی اہل فکر کے معاصر حالات، واقعات اور ماحول کا مطالعہ اور تجزیہ، اس مفکر کے افکار ونظریات کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے ہم اس مفکر کی فضائے ذہنی اور اس کے دماغ ودل میں پیدا ہونے سوالات اور احساسات کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ پس ہم اس اجتماعی، اقتصادی اور طبعی ماحول کے مطالعے کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں کہ جس میں کوئی فکر ظہور اور فروغ پاتی ہے۔ البتہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ فکر پر حالات اور ماحول کے اثرات کو تسلیم کرنا ایک جداگانہ بات ہے اور فکر کو حالات اور ماحول کا معلول یا نتیجہ سمجھنا ایک بالکل مختلف بات ہے۔

اس لیے کسی فلسفی اور اس کی آراء کا تجزیہ و تبصرہ کرتے وقت اگرچہ ان حالات وشرائط اور اس زمانی اور مکانی ماحول کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو اس فلسفی کے ذہن اور زندگی پر محیط تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اس فکر کے مقدمات ومبادیات پر توجہ کریں۔ مقدمات کے صحیح یا غلط ہونے پر غور وفکر کریں، مقدمات اور نتائج کے ربط وتعلق کو پرکھیں اور اس راہ فکری کا جائزہ لیں جو اس فلسفی نے نتائج کے حصول کے لیے اختیار کی ہو۔

پنجم: سیاسی حقائق اور سیاسی فکر میں کونی امر مشترک ہے؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی کے لوازم اور حیات اجتماعی

کے حوالے سے ظاہر ہونے والی اس واقعیت میں، جسے اہل نظر سیاست کہتے ہیں، کیا ایسے مشترک امور کا سراغ لگایا جا سکتا ہے جو سیاست کی مختلف شکلوں اور صورتوں میں موجود ہو اور جس پر مختلف اہل نظر کے درمیان صراحتاً یا اشارتاً اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہو۔

اس سوال پر تامل و تفکر سے جو نتیجہ حاصل کرنا ہے وہ یہ ہے کہ قارئین اس نکتہ کو پیش نظر رکھ سکیں کہ ہم نے سیاست کے بارے میں اہل نظر کی آراء پر تبصرہ و تجزیہ کرتے وقت کس نکتے اور کس موضوع کو بنیاد قرار دیا ہے۔

اس بات سے قطع نظر کہ سیاست کا موضوع ''شہر'' ہے یا ''حکومت'' یا ''اقتدار'' یا اجتماعی زندگی کو برقرار رکھنے والے روابط، بنیادیں اور اصول ہیں اور اس سے بھی قطع نظر کہ امر سیاست حقیقی ہے یا اعتباری، جاننا چاہیے کہ سیاست حقائق سے جنم لیتی ہے اور کچھ دیگر حقائق پر منتج ہوتی ہے۔ امر سیاست پر غور وفکر اور فکر سیاسی کے تجزیہ کے ذریعے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ حاصل کر سکتے ہیں کہ متمدن معاشرے میں افراد کا ارادہ اس امر کے تابع ہوتا ہے جسے ہم ''ارادۂ برتر''(۱) کا نام دیتے ہیں اور جس کے بغیر ایک سیاسی اور متمدن معاشرے کا قیام ممکن نہیں ہوسکتا۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہر فرد فطری طور پر صاحبِ ارادہ ہے یہاں تک کہ مسئلہ جبر، قطع نظر اس کے کہ وہ فلسفی ہو، علمی ہو یا دینی، انسان کے صاحبِ ارادہ ہونے

---

(۱) ممکن ہے یہ دعویٰ کیا جائے کہ سیاست افراد کے درمیان اجتماعی زندگی کے اس رابطے کا نام ہے جو ارادۂ برتر کا سرچشمہ ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سیاست، انسانوں کے اُس باہمی تعلق پر غور وفکر کرنے کا نام ہے جو یونانیوں کے بقول Polis (شہر) کی حدود میں بروئے کار آتا ہے۔ یا بقول متاخرین ریاست (State) اور اس کے مختلف اداروں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اور ان روابط کو اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ دعویٰ بجائے خود نہایت متین اور لطیف ہے، مگر ہم سیاست کے مختلف نظریات اور نظاموں میں کسی امر مشترک کی تلاش میں ہیں اور اس جستجوئے سفر میں ہم ''ارادۂ برتر'' تک پہنچے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ اس کا سرچشمہ اجتماعی زندگی میں افراد کے رابطے کو قرار دیا جائے یا پھر ایسے افراد و اجتماعات کے احاطۂ وجود سے جدا اور بلند سمجھا جائے یعنی خدا یا فطرت کو ارادۂ برتر کا سرچشمہ تسلیم کیا جائے۔ لیکن ''ارادۂ برتر'' کا وجود بہرحال ایک قول مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ سوال بھی اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ آیا ارادۂ برتر کا سرچشمہ افراد کے باہمی روابط ہیں یا کچھ اور؟

کی نفی نہیں کرتا۔ جبر و اختیار کا مسئلہ، ارادے انسانی کی ماہیت اور اس کے سرچشمہ کے بارے میں اختلاف رائے کا شکار ہے لیکن انسان میں ارادے کے وجود میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جبری مسلک رکھنے والے، انسان میں ارادہ کے وجود کا انکار نہیں کرتے البتہ وہ ان خارجی عوامل کی نشاندہی پر زور دیتے ہیں جو انسان کے وجود اور اختیار کے احاطہ سے باہر ہیں۔

ہر انسان میں کچھ رجحانات پائے جاتے ہیں جو اس کے انتخاب کا سرچشمہ بنتے ہیں اور اس کی حرکت وعمل کے لیے راہ متعین کرتے ہیں۔ لیکن جب ہم سیاست اور اجتماعی زندگی کے تناظر میں انسانی زندگی پر گفتگو کرتے ہیں تو پھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ معاشرے کے افراد کو اپنے انفرادی ارادے کی تکمیل کے لیے کھلی چھٹی نہیں دی جا سکتی۔ یعنی معاشرے کا استحکام اس بات پر منحصر ہے کہ افراد کے ارادے ایک ارادۂ برتر کی قائم کردہ حدود میں سرگرم عمل رہیں۔ بصورت دیگر انتشار اور آشفتگی کی صورت سامنے آئے گی اور انسانی معاشرے کا قیام اور استحکام ممکن نہ ہو سکے گا۔

یہ ایک ناگزیر امر ہے کہ اجتماعی زندگی میں افراد بعض ایسے امور سے گریز کریں جنہیں وہ بطور فرد انجام دینا پسندیدہ جانتے ہوں۔ اور بسا اوقات ایک ایسا طریقۂ عمل اختیار کریں جسے ممکن ہے وہ بطور فرد پسند نہ کرتے ہوں۔ پس ہمیں ایک ایسے ارادۂ برتر کو تسلیم کرنا ہے جو معاشرے کے تمام افراد کے ارادوں سے بلند و برتر ہو اور انفرادی ارادے اس کے تابع ہوں۔ امر سیاست کی اصل و بنیاد یہی ارادۂ برتر ہے اور یہ سوال کہ اس ارادہ کی ماہیت اور منشاء یعنی سرچشمہ کیا ہے؟ یہی سوال، تفکر سیاسی کا موضوع اور اس کی بنیاد ہے۔ اس بنیادی سوال کے مختلف جوابات ہی فکر سیاسی کے مختلف دبستانوں کے درمیان اختلاف کی وجہ ہیں۔

ممکن ہے کوئی اس نتیجے پر پہنچے کہ ارادۂ برتر کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے یعنی یہ کسی ایسے فرد یا گروہ کے ارادہ کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے جو کسی طرح معاشرہ پر تسلط

اور غلبہ حاصل کر لے۔

بعض فلاسفر وہ بھی ہیں جو ارادۂ برتر کا سرچشمہ فطرت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ دیگر طبیعی و کائناتی عوامل کی طرح افراد کے درمیان بھی روابط کا سرچشمہ فطرت ہی کو سمجھتے ہیں۔ اس تناظر میں سیاست کا مفہوم اجتماعی زندگی کی بنیاد بننے والے فطری قوانین اور ان کے نفاذ کے طور طریقوں کی دریافت کا نام ہے۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے اور ہیں جو ارادۂ برتر کا انتساب خدائے بزرگ و برتر سے کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایسے فلسفیوں نے فطرت کی طرح اجتماعی سیاست کے معاملات کو بھی مشیت و ارادۂ باری تعالیٰ کے تابع قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ وہ لوگ بھی ہیں اور جن کے پیروکاروں کی تعداد بھی کافی ہے کہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ ارادۂ برتر کسی معاشرے کے تمام یا اکثر افراد کے ارادے سے برآمد ہوتا ہے۔

اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ارادۂ برتر کی نسبت اور تعلق خداوند کریم سے ہے تو پھر اس سوال کا حل کرنا بھی ضروری ہے کہ اس ارادہ کا انکشاف کس طور سے ممکن ہے۔ یعنی جس طرح انسانی عقل قوانین طبعی کی دریافت کی صلاحیت رکھتی ہے، کیا اسی طور پر وہ انسانی معاشروں کے لیے قوانین الٰہی کے کشف و ادراک پر بھی قادر ہے۔ یا پھر ارادۂ خداوندی کے انکشاف و ادراک کا وہ طریقہ ہے جسے وحی کہا جاتا ہے اور کیا وحی کا بیان اور عقل کے انکشافات باہم متفق اور ہم آہنگ ہیں یا نہیں۔

جدید تفکر سیاسی میں جس امر پر زیادہ اصرار ہے اور جو بات جدت پسند انسانی ذہنیت کے لیے زیادہ قابل قبول نظر آتی ہے وہ یہ کہ وجود عقلی یا انسانی ارادے کے علاوہ ''ارادۂ برتر'' کا کوئی سرچشمہ نہیں ہے۔ اس تناظر میں اجتماعی زندگی کی تعمیر و تنظیم کا سرچشمہ انسانوں کے درمیان اجتماعی روابط، ان روابط پر عمل درآمد کے لیے اداروں اور ان اداروں کی تنظیم و نگرانی کے لیے رہنما اصولوں پر انسانوں کا اتفاق، یا اتفاق رائے کا فرضی دعویٰ ہے۔ یعنی ارادۂ برتر کا سرچشمہ اور متمدن زندگی کی قیام کی بنیاد درحقیقت

باہمی اتفاق رائے اور اجتماعی معاہدہ ہے۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ''ارادۂ برتر'' کے لیے طاقت و اقتدار ایک لازمی امر ہے کیونکہ اس کے بغیر ارادے کا اثر و نفوذ ممکن نہیں ہوسکتا۔ ارادہ برتر کی ماہیت اور سیاسی اقتدار کی حقیقت کے ضمن میں مختلف نظریات کو پیش نظر رکھ کر انسانی معاشروں کو استبدادی، اشرافی یا جمہوری معاشروں کا نام دیا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں کہ جب دین کو بھی اجتماعی روابط سے منسلک سمجھا جائے اور اجتماعی زندگی پر اس کے اثرات کو تسلیم کیا جائے تو ہر حکومت خواہ وہ استبدادی ہو، اشرافی ہو یا جمہوری، خود کو دینی رنگ کا حامل بنالیتی ہے۔ اور ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایک دینی مملکت کے لیے حکومت کی ان مروجہ صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت کو اختیار کیا جا سکے۔

سیاست میں امر مشترک کی بحث کو ایک اور طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے، سیاست کے حوالے سے غور و فکر اور سیاسی افکار کے مطالعے اور تجزیے کے نتیجے میں ہم ایسے تین امور کو دریافت کر سکتے ہیں جنہیں ارکان سیاست سے تعبیر کیا جا سکتا ہے میرے خیال میں ان امور کو درج ذیل نام دیئے جا سکتے ہیں۔

حکم..................حاکم..................اور محکوم

حکم...... جو کہ درحقیقت ''ارادۂ برتر'' سے عبارت ہے، اس کی حقیقت اور اس کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا اس کا سرچشمہ فرد کی خواہشات یا کسی نسلی، فکری یا اقتصادی گروہ کے ممتاز افراد کے مفادات یا فطرت یا ارادۂ خداوندی یا اجتماعی معاہدہ ہے؟ ان میں سے ہر جواب اس بات کا متقاضی ہے کہ جواب دینے والا اس کی پابندی کو لازمی جانے۔ جب حکم مشخص اور متعین ہوجائے تو پھر یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ حکم کو جاری اور نافذ کرنے کا اختیار کسے حاصل ہے اور اس اختیار کا سرچشمہ کیا ہے؟

حاکم...... جو کہ اکثر خود ہی حکم کا سرچشمہ ہوتا ہے کیا کوئی موجودِ برتر ہے جو عام انسانوں سے ممتاز اور بلند حیثیت رکھتا ہے اور اسے مرکز ہستی سے کوئی خاص نسبت

حاصل ہے....؟ اور یا اسے فرمانروائی کا حق اس لیے حاصل ہوا ہے کہ وہ علم، عقل اور اخلاق میں دوسروں سے بلند ہے یا پھر اسے عوام نے اپنے انتخاب کے ذریعے یہ اختیار دیا ہے؟

محکوم......شہری معاشرے کو استحکام بخشنے والا یہ تیسرا رکن وہ اجتماع ہے جسے عوام یا رعایا بھی کہا جاتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ جب تک یہ اجتماع حکم کو قبول نہ کرے کوئی حکم نافذ نہیں ہوسکتا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا اسباب ہیں جو لوگوں کو کسی فرمان اور حکم کی تعمیل پر آمادہ کرتے ہیں۔ سرسری طور پر دیکھا جائے تو اس حوالے سے دو عوامل کی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اگرچہ بعض اعتبارات سے ایک دوسرے سے پیوست نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک عامل جذبات اور دوسرا اعتقادات ہے۔

جذباتی عامل کی بھی دو صورتیں ہیں، خوف یا محبت۔ خوف، جسے میں منفی جذباتی عامل کا نام دیتا ہوں، انسانی معاشروں میں لوگوں کی مغلوبیت اور محکومیت کا اہم ترین سبب ہے۔ محبت، میری نگاہ میں جذباتی عامل کا مثبت رخ ہے۔

اعتقادی عامل لوگوں کے اس یقین سے عبارت ہے کہ انہیں ایک خاص نظام اور مقررہ طور طریقوں کے مطابق زندگی گزارنی چاہیے۔ اسے بھی دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنی عقلی اور ایمانی۔

یقینِ عقلی سے مراد تعقل و تفکر اور تحلیل و تجزیہ کے ذریعے اس نتیجے تک پہنچنا ہے کہ ''حکم'' درست اور صحیح ہے اور یہ کہ حکم دینے والا صاحب صلاحیت ہے اور اس کی تعمیل، تعمیل کنندہ کے لیے تقاضائے مصلحت ہے۔

یقینِ ایمانی میں بہر صورت یہ سمجھا جاتا ہے کہ حکم تقدیس کا پہلو رکھتا ہے۔ اس لیے حکم دینے والے کو مقدس اور بزرگ و برتر سمجھا جانا ضروری ہے۔ یہی اعتقاد عوام کو ''حکم'' کو قبول کرنے اور ''حاکم'' کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا محرک بنتا ہے۔

پس حاکم کی اطاعت کا سرچشمہ یا تو جذبہ ہے جسے مثبت و منفی یعنی محبت اور

خوف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یا اس کا سبب عقیدتی عامل ہے جو اعتقادِ عقلی اور اعتقادِ ایمانی کی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، بسا اوقات عقلی اور ایمانی دونوں صورتیں یکجا ہو جاتی ہیں اور اسی طرح بعض حالات میں جذباتی و اعتقادی عوامل بھی باہم اکھٹے ہو سکتے ہیں۔

امر سیاست کے قیام اور بقا میں رکن دوم یعنی حاکم بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ اگر چہ حکومت کرنے کے لیے ضروری امر طاقت ہے مگر مضبوط سے مضبوط حکومت بھی محض طاقت کے بل بوتے پر نہیں چلائی جا سکتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ کوئی حکومت ایسی نہیں ہے جو اپنے نظام اور اپنے اقتدار کی بنیادوں کی توجیہ کی کوشش نہ کرتی ہو۔ چنانچہ تاریخ میں انواعِ حکومت کے ضمن میں دینی، فلسفی اور منطقی توجیہات پیش کی جاتی رہی ہیں۔

جو کچھ بیان کیا گیا اس کی حیثیت کسی آخری اور قطعی نظریہ کی نہیں بلکہ یہ چند تجاویز ہیں جن کے حوالے سے متعلقہ امور کو سیاسی بحث کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مختلف عملی اور فکری سیاسی نظاموں میں ان امور کو دریافت کیا جا سکتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب کا اسلوب اور ہماری روش

اس کتاب کا موضوع نہ تاریخ سیاست ہے نہ فکر سیاسی کی تاریخ۔ یعنی نہ ان سیاسی واقعات کو بیان کیا گیا ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں رونما ہوئے اور نہ سیاسی نظاموں کی تشریح، ان کے ظہور، عروج اور زوال پر گفتگو کی گئی ہے۔ اسی طرح اس کتاب میں سیاست کے ضمن میں پیش کی جانے والی مختلف آراء، نظریات اور مکاتیب کو جو طول تاریخ میں ظاہر ہوتے رہے ہیں، موضوعِ سخن قرار نہیں دیا گیا۔

اسی طرح اس کتاب میں ماہرین عمرانیات اور عالمانِ سیاست کے اسلوب کی پیروی نہیں کی گئی اور قارئین کو اس بات کی توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ وہ علمِ سیاست پر کسی

کسی کتاب کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اس کتاب میں علم سیاست کو دوسرے درجے کے علم کے طور پر گفتگو کا موضوع نہیں بنایا گیا اور نہ راقم الحروف کو اس علم میں مہارت حاصل ہے۔

اس کتاب کا ہدف افکار سیاسی کے بعض حصوں کا فلسفیانہ مطالعہ اور تجزیہ ہے۔ بہتر طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کتاب میں مغرب کے چند سر برآوردہ سیاسی مفکرین کے افکار پر فلسفیانہ نگاہ ڈالی گئی ہے نیز یہ کہ اس کتاب میں اگر فارابی کے افکار سیاسی کو موضوع گفتگو بنایا گیا ہے تو وہ اس غرض سے کہ قارئین بجائے خود ان پر غور وفکر کر سکیں۔ واضح طور پر ہمارے پیش نظر وہ نکات رہے ہیں جنہیں ذیل میں درج کیا جا رہا ہے اور امید کی جاتی ہے کہ ان کے سمجھنے میں قارئین کو کوئی زحمت پیش نہیں آئے گی۔

۱۔ اہم ترین سیاسی افکار ونظریات میں سے بعض کا کلی مگر اجمالی طور پر ایسا جائزہ جس کا مقصد متعلقہ فلسفی کے مبادیات اور فکری بنیادوں کی تشخیص اور ان سے حاصل شدہ نتائج کو دریافت کرنا اور تاریخ میں ان کے عملی اور فکری اثرات کا مطالعہ کرنا ہے۔

۲۔ مختلف سیاسی نظاموں میں انسان کی حیثیت اور انسان سے ان نظاموں کے تعلق کی نوعیت کی دریافت۔ بات یہ ہے کہ سیاست انسان کا وصف اختصاصی ہے اور اس کا موضوع بھی صرف انسان ہی ہے خصوصاً میرے لیے انسان اور سیاست کے درمیان تعلق اور نسبت کی دریافت ایک خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

۳۔ تاریخ میں سیاسی واقعات اور نظریات میں ''ارادۂ برتر''....... ''حکم''........ ''حاکم'' اور ''محکوم'' کی حیثیت پر غور و بحث۔

۴۔ ان سیاسی واقعات، حالات اور ماحول کی نشاندہی جو سیاسی افکار کے ظہور

اور فروغ کا سانچہ تھے۔

اس خیال کے تحت کہ مباحث فکری انتشار کا شکار نہ ہوں اور بحث کا رخ معین اور منظم رہے، موضوع پر تاریخی تناظر میں بحث کی گئی ہے۔ اور تاریخی ادوار کی مشہور و معروف درجہ بندی کی پیروی کرتے ہوئے افکار سیاسی کو تین ادوار یعنی متوسط، درمیانہ اور جدید میں منقسم کیا گیا ہے اور ہر دور کے اہم ترین نظریہ یا نظریات کو غور و فکر کا محور و مرکز بنایا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مختصر کتاب میں نہ تمام افکار و نظریات کے مطالعہ و تجزیہ کا موقع ہے اور نہ ہمارے مقصد کیلئے ان کی ضرورت ہے۔

۱

مدینہ فاضلہ افلاطون کی نگاہ میں

سیاسی فلسفہ و فکر کا علمی پس منظر، اس کی وسعت اور تنوع اس قدر زیادہ ہے کہ اس کے تمام پہلوؤں کا مطالعہ صرف ایسے صاحبان علم کے لیے ممکن ہو سکتا ہے جو اس کام کے لیے ضروری علمی استعداد رکھتے ہوں اور انہیں اس ضمن میں مطالعہ و تحقیق کے لیے مناسب ماحول اور مواقع بھی حاصل ہو سکیں۔ یہاں ہم ان مسائل پر ایک اجمالی نگاہ ڈالنا چاہتے ہیں۔ ہمارا مطمع نظر فکر مغرب کے ان حصوں کا مطالعہ ہے جو اہمیت کے اعتبار سے اساسی اور اثرات کے اعتبار سے وسیع ہیں۔ یہ مطالعہ جس کی گیرائی بظاہر کم ہے گہرائی کے اعتبار سے کم مایہ نظر نہیں آئے گا۔

ہم نے مغرب کے دور قدیم و وسطیٰ کی فکری تاریخ کا سیر حاصل مطالعہ کیا تاکہ اس عہد کا تعین کیا جا سکے جو ہمارے ان مباحث کا نکتۂ آغاز بن سکے۔ اس حوالے سے ہم نے پانچویں صدی قبلِ مسیح کے یونان کا انتخاب کیا ہے۔ اس انتخاب کا سبب یہ نہیں ہے کہ سیاست اور اس کے بارے میں تفکر کا آغاز یونان کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جب سے انسان اس روئے زمین پر موجود ہے کوئی نہ کوئی سیاسی فکر اور نظام بھی بہر حال موجود رہا ہے۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یونان کے سیاسی تجربات اپنی جگہ نہایت اہم اور لائق توجہ ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ فکر بشری نے یونان میں چھٹی صدی سے چوتھی صدی قبل مسیح کے عرصے میں فکر و فلسفے کے میدان میں عظمت اور بلندی کے حیرت انگیز اور لائق تحسین مناظر دکھائے ہیں۔ اس تناظر میں یہ قول حقیقت سے قریب ہے کہ ''فلسفہ، یونان کا

امتیاز ہے"۔ اسی طرح مورّخین کا یہ دعویٰ بھی حقیقت سے خالی نہیں کہ افلاطون اور ارسطو کے بعد کے تمام فلسفی اپنی نہج فکری کے اعتبار سے یا افلاطونی مکتب سے تعلق رکھتے ہیں یا پھر ان کا تعلق ارسطو کے مکتب فکر سے ہے۔

بہ حیثیت مجموعی یونانِ قدیم کا فلسفہ اپنے ماضی کے مقابلہ میں زیادہ منظّم اور گہرا ہے اور اس نے بعد کے ادوار میں انسانی فکر و نظر پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں۔ اور آج بھی یونان کا فکری ورثہ تفکر و تعقل کے ایک ایسے اہم ترین سرچشمہ کی حیثیت رکھتا ہے جس نے تاریخ کے مختلف ادوار میں انسانی فکرونظر کو شدت سے متاثر کیا ہے۔سیاست کے اعتبار سے بھی اس عہد کے یونان کو ہم عصر معاشروں کے مقابلہ میں خصوصیت اور امتیاز حاصل ہے اور اس کی فکر سیاسی میں گیرائی بھی ہے اور گہرائی بھی۔

افلاطون کی "جمہوریہ" اور ارسطو کی "سیاست" نامی کتابیں ہر دور میں فلسفیوں کے لیے اہم فکری سرچشمہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور کوئی بھی اہل دانش جو سیاست کے بارے میں تفکر وتامل کی ذمہ داری انجام دیتا ہے ان دو مآخذ سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

مختصر یہ کہ قدیم یونان نہ صرف یہ کہ اپنی فکر سیاسی اور سیاست عملی کے اعتبار سے نمایاں اہمیت کا حامل ہے بلکہ بہ حیثیت مجموعی اسے تاریخ فکر انسانی میں نہایت بلند مقام حاصل ہے۔ اس اعتبار سے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مغرب کی سیاست اور فکر سیاسی کے مطالعہ کا آغاز یونان سے کریں۔ اس مطالعے میں بھی ہم افلاطون اور ارسطو کے افکار کے اجمالی جائزے پر اکتفا کریں گے کیونکہ یہ دونوں فلسفی، فلسفہ انسانی کے بے بدل پیشواؤں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

افلاطون اور ارسطو سے قبل بھی بہت سے اہل فکر و نظر گذرے ہیں، جنہوں نے زندگی اور سیاست کے بارے میں بحث وگفتگو کی ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں

جو سیاست، انسان اور کائنات ۔ کے بارے میں افلاطون وارسطو کے افکار کا تقابل دیگر لوگوں خصوصاً سوفسطائیوں کے افکار و نظریات سے کرتے ہیں۔ لیکن اگر انتخاب ناگزیر ہو تو ان موضوعات کے حوالے سے انہی دونوں یعنی افلاطون و ارسطو کے افکار و آثار ہی اہم ترین، جامع ترین اور منطقی ترین قرار پائیں گے اور ان کے افکار ۔کے جائزے سے ہمارے موضوع یعنی سیاست اور فکر سیاسی کے مطالعے کا افق وسیع ہوتا چلا جائے گا۔ افلاطون و ارسطو کے سیاسی افکار کے مطالعے کے لیے ذہنی فضا کو سازگار بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ہم ان دونوں فلسفیوں کے وطن یعنی یونان کے تاریخی حالات و واقعات اور اس کے حیرت انگیز فکری ماحول سے آگاہی اور شناسائی حاصل کر لیں۔

تاریخ فلسفہ رقم کرنے والے مورخین کے ایک گروہ نے اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ قدیم یونان میں فلسفے کا مرکز ایشیائے کوچک کا ساحلی علاقہ تھا۔(۱) وہ قدیم ترین فلاسفی جنہوں نے حیات و کائنات کے مسائل پر دقت نظر سے کام لیا اور اس ضمن میں سنجیدہ اور منطقی فکر پیش کی، یونان کی ریاست آیونیا سے تعلق رکھتے تھے۔ (۲) آیونیا

---

(۱) تاریخ فلسفہ، فریڈرک کاپلسٹن ،ترجمہ سید جلال الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی وسروش، اشاعت دوم، ۱۳۶۸ ص ۲۱

(۲) امیل بریہ کتاب تاریخ فلسفہ (دورۂ یونانی) کے مقدمہ میں رقم طراز ہیں: تاریخ فلسفہ کا آغاز ہم تھیلس سے کررہے ہیں۔ لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اس سے قبل کے تاریخی ادوار میں فلسفیانہ تفکر موجود نہیں تھا بلکہ اس کا اصل سبب یہ ہے کہ بین النھرین کے تمدنوں کے آثار بہت کم ہیں اور ان کے اسناد اور مصادر و مآخذ تک دسترس مشکل ہے۔ ابتدائی اقوام کے جو کچھ اسناد دستیاب ہیں انہیں وضع فکری کے تعین میں استناد کا درجہ حاصل نہیں (تاریخ فلسفہ، عہد یونانی، امیل بریہ، ترجمہ علی مراد داودی، انتشارات دانش گاہ تہران، ج ۱، ص ۸)۔اس باب میں رادھا کرشنن کا نکتۂ نظر مختلف ہے وہ کہتے ہیں: جہاں تک یونانی فلسفہ کا تعلق ہے ہم اس کے قدیم ترین آثار سے واقف ہو چکے ہیں۔ اس بات پر سب متفق ہیں کہ یونان میں فلسفہ کے آغاز کی تاریخ کو چھٹی صدی قبل مسیح سے پیچھے لے جانا ممکن نہیں ہے۔ یونان کا قدیم ترین فلسفی، جسے صحیح معنوں میں فلسفی کہا جاسکتا ہے، تھیلس ہے۔ لیکن جب ہم چھٹی صدی قبل مسیح کے ہندوستان پر نظر کرتے ہیں تو ہمیں صورت حال بالکل مختلف ،نظر آتی ہے۔ ہندوستان میں یہ عہد فلسفے کے آغاز کا عہد نہیں ہے بلکہ یہ فلسفیانہ تفکر کی نہج میں تغیر اور تبدل کا دور ہے۔ یونان کی طرح یہاں ابھی فلسفے کی سحر طلوع نہیں ہورہی، بلکہ ہند کے فکری افق پر فلسفے کا دن پوری آب و تاب سے جگمگا رہا ہے۔ (تاریخ فلسفہ شرق وغرب، رادھا کرشنن، ترجمہ خسرو جہانداری، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، طبع اول، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴، ۵) اس اعتبار سے رادھا کرشنن نے اپنی تاریخ فلسفہ کو مشرق سے شروع کیا ہے۔

کا گہوارہ شہر ملطہ (Miletus) تھا جو معروف فلسفی تھیلس (Thales) کی جائے ولادت ہے۔ یہ فلسفی جس کا عہد چھٹی صدی قبل مسیح ہے، قدیم یونان کا پہلا باقاعدہ فلسفی سمجھا جاتا ہے۔

اپنے نظام سیاست کے اعتبار سے بھی یونان کو تاریخ میں بہت شہرت حاصل ہے ۔ ماضی کی دنیا میں یونان کے سیاسی تجربات اور بعد کے تاریخی ادوار پر اس کے اثرات اپنی نوعیت کے اعتبار سے منفرد اور بے مثال ہیں۔

یونان میں فلسفے کے عروج کا عہد وہی ہے جب اس کی سیاسی زندگی کی رونق اور چہل پہل اپنے شباب پر تھی۔ یونانی اصطلاح میں اس عہد کو Polis یا شہری ریاست (City state) کا زمانہ کہا جاتا تھا۔ سیاسی تفکر کی تاریخ میں جہاں Polis کا ذکر آتا ہے اس سے مراد اس عہد کے یونان کا وہ سیاسی معاشرہ ہے جس کی خصوصیات کا افلاطون ، ارسطو اور قدیم یونان کے دیگر لکھنے والوں کی تحریروں میں ذکر کیا گیا ہے۔

رسمی طور پر سیاست شہری کے عہد کا آغاز سولون کے دور سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ سولون، یونانِ قدیم کے ان سات فلسفیوں میں شامل ہے جن کا عہد ساتویں صدی قبل مسیح کے اواخر سے چھٹی صدی قبل مسیح کے ابتدائی دور تک پھیلا ہوا ہے۔ بظاہر سولون کا دور ۶۳۸ سے ۵۵۹ قبل مسیح پر مشتمل ہے۔ ایک قول کے مطابق سال ۵۹۴ میں اسے اقتصادی اصلاحات اور قدیم اساسی قانون میں ترامیم کا اختیار تفویض کیا گیا جس کے نتیجہ میں ایک جدید قانون اساسی کی تدوین عمل میں آئی۔ یہی آئین، یونان کی جدید سیاست کا سر چشمہ قرار پایا۔(۱) اس تمام مدت میں سیاسی عمل کا مرکز اور سیاسی فکر کا محور یونان کا شہر (Polis) تھا، جس کے معنی آج کی دنیا میں لفظ شہر کے معنوں سے بہت مختلف ہیں۔

یونان میں ''شہر'' کا مفہوم معنوی اور سیاسی دونوں پہلو رکھتا تھا۔ یونان کا شہر

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازارگاد، طبع چہارم، کتاب فروشی زوار، ج ۱ ص ۲۷

اپنے تمام باشندوں کی حقیقت کا مظہر ہے۔ یونان کی فکر سیاسی میں بنیادی حیثیت شہر کو حاصل ہے۔ اور فرد اس کا جزو ہے۔ ایک اعتبار سے انسان کی انسانیت کی تکمیل، اس کا ظہور اور وجود شہر ہی کے حوالے سے ہوتا ہے۔شہر وہ حقیقت ہے جس سے ربط و تعلق کے بغیر فرد کی زندگی ہیچ اور بے معنی ہے۔

Pericles جس کی حکمرانی کے عہد زریں میں ایتھنز (Athens) کا شہر اپنے اوج کمال پر پہنچا، ان جانبازوں کی رسم تدفین کے موقع پر جو اسپارٹا کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے تھے اپنے تاریخی خطاب میں وہ یونانیوں کی نظر میں موجود شہر کی عظمت اور احترام کا اظہار اس طرح کرتا ہے:

''اے شہر ایتھنز کے باشندو!! میرا تم سے یہ مطالبہ ہے کہ ہر دن اپنی نگاہیں کھول کر اس شہر کی عظمت و جلال کا مشاہدہ کرو۔ جب اس مشاہدے کے نتیجے میں تمہارا وجود اس شہر کی محبت سے سرشار ہو جائے اور اس شہر کی عظمت و شوکت تم پر اچھی طرح آشکار ہو جائے تو اس حقیقت کو سمجھو کہ یہ عظیم سلطنت ان بہادروں کے ہاتھوں وجود میں آئی ہے جو اپنے فرائض سے بخوبی آگاہ تھے اور ان فرائض کو ادا کرنے کی جرأت اور ہمت بھی رکھتے تھے۔ جنگ کے میدان میں وہ ہمیشہ اس بات کو پیش نظر رکھتے تھے کہ ان کے طرز عمل سے عزت اور شرافت کے معیار پر کوئی حرف نہ آجائے ۔ اگر کسی مرحلہ پر جنگ کے حالات ان کے موافق نہ ہوئے اور وہ حریف پر غالب نہ آسکے تو بھی وہ وطن کی حرمت اور محبت کے جذبہ سے دستبردار نہ ہوئے بلکہ نہایت بہادری اور پا مردی سے اپنی جان کا نذرانہ پیش کردیا۔ یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ وہ بہترین ہدیہ ہے جو ایک فرد اپنے وطن کی عظمت اور حرمت کے حضور پیش کر سکتا ہے''۔(۱)

بالفاظ دیگر لوگوں کی نظر میں خدمت وطن کا مفہوم یہ تھا کہ وہ ان عظیم انسانوں کے کارناموں کی تقلید کریں جو اپنی انفرادی عظمت کو ایتھنز کی عظمت کے آئینہ

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازارگاد، طبع چہارم، کتاب فروشی زوار، ج ۱ ص ۵۷۔۵۸

میں دیکھتے ہیں اور اس بات کے قائل تھے کہ کوئی صاحب عقل وشعور وطن کی محبت پر کسی شے کو ترجیح نہیں دے سکتا۔ اس لیے جب کبھی انہیں اپنے ذاتی اور خاندانی مفادات اور اپنے شہر اور اس کے اجتماعی مفادات کے درمیان انتخاب کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے ہمیشہ اپنے شہر اور اس کے اجتماعی مفادات کو ترجیح دی اور اپنے ذاتی اور خاندانی مفادات کو اپنے شہر اور اس کے اجتماعی مفادات کی خاطر قربان کر دیا۔ حتیٰ کہ ان کے نزدیک دولت کمانے اور خاندان کی تشکیل کا مقصد صرف یہ تھا کہ وہ اپنے معاشرے اور اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود میں مؤثر کردار ادا کر سکیں۔ وہ معاشرے یا شہر کو ہر چیز سے بلند سمجھتے تھے گویا ان کا معاشرہ افراد پر فوقیت رکھتا تھا۔(۱) قدیم یونان میں سیاست اور سیاسی تفکر کا مرکز شہر تھا نہ کہ قوم یا نسل۔ یونان کے شہر استقلال اور استحکام کے حامل تھے اور وہ اپنی سرنوشت کے خود ہی مالک و مختار تھے۔ قدیم فلسفیوں نے شہر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ کافی بالذات (۲) یعنی خودکفیل تھے۔ معاشرے کا کمال ہی یہ ہے کہ وہ خود کو منظّم رکھنے کی صلاحیت سے مالامال ہو۔ ارسطو کے نزدیک شہر اور خاندان یا گاؤں میں صرف بڑے یا چھوٹے ہونے کا فرق نہیں ہے، بلکہ اصل فرق یہ ہے کہ گھر یا چھوٹا گاؤں اس بات پر قادر نہیں ہیں کہ اپنی ضروریات کو خود پورا کر سکیں، جبکہ شہر خود کفیل ہوتا ہے اور خود اپنے پیروں پر کھڑا رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔(۳) یونان کے مختلف شہر، جن میں سے ایک ایتھنز بھی تھا، خودمختار اور اپنے داخلی معاملات میں آزاد تھے۔ لیکن جہاں تک خارجہ روابط کا تعلق ہے وہ ایتھنز کی پیروی کرتے تھے گویا ایتھنز کو خارجہ پالیسی کے اعتبار سے مرکز کی حیثیت حاصل تھی لیکن ہر شہر کا داخلی نظامِ حکومت دوسرے شہروں سے مختلف ہوتا تھا۔ افلاطون اور ارسطو کی تحریروں میں ان مختلف حکومتی نظاموں کا ذکر ملتا ہے۔ جیسے جمہوریت (Democracy) چند سری حکومت (Oligarchy) اشرافیت (Aristocracy) یا شخصی حکومت (Autocracy) وغیرہ۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازارگاد، طبع چہارم، کتاب فروشی زوار، ج ۱ ص ۵۸،
(۲،۳) سیاست ارسطو، ترجمہ حمید عنایت، طبع سوم، شرکت کتابہائی جیبی، ص ۴

ڈاکٹر عنایت مرحوم کے بقول ان میں اہم ترین نظام صرف دو تھے یعنی چند سری حکومت اور جمہوریت۔(۱) البتہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ ڈاکٹر عنایت مرحوم چند سری حکومت(Oligarchy) کی جو تعبیر کرتے ہیں اس میں ارسٹوکریسی اور ٹیمارکی بھی شامل ہے۔ یہ بات پیش نظر رہنی ضروری ہے کہ ہم جس عہد پر گفتگو کر رہے ہیں اس عہد میں اسپارٹا میں ''ٹیمارکی'' طرز حکومت قائم تھا۔ اسپارٹا کو یونان کے شہروں میں ایک خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اسپارٹا اور ایتھنز کے درمیان جنگوں کا سلسلہ جس کا تفصیلی ذکر آئندہ آئے گا، تاریخی طور پر نہایت اہم اور مشہور ہے۔

''ٹیمارکی'' سے مراد ہے چند مخصوص، نمایاں اور ممتاز افراد کی حکومت جنہیں ایک لحاظ سے اشراف سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اشرافی حکومت میں اشرافیہ طبقے سے مراد صاحبانِ ثروت ہیں جب کہ ٹیمارکی طرز حکومت میں یہ تخصیص نہیں ہے بلکہ صاحبان اقتدار اپنے نسب، دولت، علم یا کسی اور حوالے سے برتری کے حامل ہوتے ہیں۔

یہ بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ ایک ہی شہر میں مختلف قسم کے سیاسی رجحانات پائے جاتے تھے مثلاً اگر ایک شہر میں جمہوری طرز کی حکومت قائم ہے تو وہاں چند سری حکومت کے طرف دار بھی ایک مؤثر سیاسی قوت کے طور پر موجود نظر آئیں گے۔ فطری طور پر ان مختلف سیاسی گروہوں کے درمیان اختلاف اور کشمکش کی وجہ سے معاشرے میں داخلی طور پر پراگندگی اور تصادم کی فضا پائی جاتی تھی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ان میں سے کوئی سیاسی گروہ اپنے مخالفوں پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے کسی بیرونی طاقت سے ساز باز کر لیتا جس کا نتیجہ سوسائٹی میں انتشار اور خانہ جنگی کی صورت میں ظاہر ہوتا تھا۔

اس طرح کی سیاسی فضا اور ماحول میں افلاطون کی ولادت ہوئی۔ اس فلسفی

---

(۱) بنیاد فلسفہ سیاسی در غرب، ڈاکٹر حمید عنایت، کتاب فرمند، طبع اول، ص ۲۷

کا سن ولادت ۴۲۷ قبل مسیح بیان کیا جاتا ہے اور وہ سال ۳۴۷ قبل مسیح میں اس دنیا سے رخصت ہوا۔ اس کی ولادت سے قبل ہی ان طویل جنگوں کا آغاز ہو چکا تھا جنہیں Pello Ponnesian جنگوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جن میں اصل حریف ایتھنز اور اسپارٹا تھے۔ ان جنگوں کی تاریخ کے آغاز میں اختلاف ہے۔(۱) البتہ اس بات پر مورخین کا اتفاق ہے کہ ان کا اختتام ۴۰۴ قبل مسیح میں ہوا۔ یعنی افلاطون نے بہر حال ان جنگوں کا زمانہ پایا تھا اور ان کے اثرات کا مشاہدہ کیا تھا۔ ان جنگوں کے تباہ کن اثرات صرف ایتھنز ہی نہیں بلکہ پورے یونان پر مرتب ہوئے یہاں تک کہ اس تباہی و بربادی کو یونانی تمدن کے انحطاط اور یونان کی عظمت کے زوال کا آغاز سمجھا جاتا ہے۔ یعنی ان جنگوں کے اختتام کے ساتھ ہی یونان کے عظیم تمدن کا سفر زوال کی طرف شروع ہو گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم فلسفی یونانی تمدن کے اسی دور میں پروان چڑھے۔ (۲)

جیسا کہ اس سے قبل بھی اشارہ کیا جا چکا ہے ان جنگوں کے محرکات کو محض فریقین کے مادی مفادات کے تضاد تک محدود نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ان کے درمیان فکری اور سیاسی سطح پر بھی تضادات پائے جاتے تھے۔

---

(۱) کتاب ''خداوندان اندیشۂ سیاسی'' کے مطابق پلوپونزی جنگوں کا آغاز افلاطون کی ولادت سے ۲۰ سال قبل ہوا۔ (خداوندان اندیشۂ سیاسی، مائکل فاسٹر، ترجمہ جواد شیخ الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، طبع دوم، جلد۱، حصہ اول، ص۲۹) لیکن ''بنیاد فلسفہ سیاسی در غرب'' نے اسے افلاطون کی ولادت سے ۳ سال قبل مانا ہے (ص۱۳)

(۲) یہ امر لائق غور اور توجہ ہے کہ عظیم فلسفوں کا ظہور ہمیشہ تمدن کے ایسے ادوار میں ہوتا ہے جنہیں بحرانی دور کہنا چاہیے۔ ایسا بحران جو کسی تمدن کی حالت نزع کی نشاندہی کرتا ہے۔ شاید پہلا فلسفی جس نے اس نکتہ پر گہرائی سے غور کیا ہے ھیگل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب بھی کوئی فلسفی پرانے گرد و غبار کو صاف کر کے تصویر کو نئے نقش و نگار سے آراستہ کرتا ہے تو یہ وہ دور ہوتا ہے جسے معاشرتی زندگی کے بڑھاپے اور زوال کا دور کہا جاتا ہے۔ وہ زندگی کی کہنگی اور پیری کو اس کے بوسیدہ اور خاکستری رنگ سے شناخت کر لیتا ہے۔ البتہ وہ اسے دوبارہ جوانی بخشنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عقل و دانش کی دیوی (Minerva) کا پرندہ شام کی تاریکی ہی میں پرفشاں ہوتا ہے۔ ھیگل کے نزدیک فلسفی کا کام واقعیت کی شناخت اور اس کا فہم و ادراک ہے۔ معاشرتی بیماریوں کا علاج اور سیاسی مسائل کے حل کے لیے طریقہ کار پیش کرنا فلسفے کا کام نہیں اور ایک معنی میں یہ واقعیت بھی ماضی سے تعلق رکھتی ہے۔ صورت یہ ہے کہ سیاسی فلسفہ کسی تمدن کی پختگی کے دور میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور جب تک فلسفی اس واقعیت کو سمجھنے اور اس کا فہم و ادراک حاصل کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں یہ واقعیت تبدیل ہو کر ماضی کا حصہ بن چکی ہوتی ہے اور کوئی نئی صورت حال اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ (تاریخ فلسفہ کاپلسٹن ج ۷، داریوش آشوری، ص ۲۱۵)

اسپارٹا میں چند سری نظام حکومت قائم تھی جب کہ ایتھنز جمہوریت کا حامی اور طرفدار تھا۔ لیکن یونان قدیم کے ان شہروں میں دونوں نظاموں کے حامی اور طرفدار پائے جاتے تھے اس لیے ان شہروں میں داخلی محاذ آرائی کا موضوع اور ہدف صرف یہی تھا کہ ان دو مخالف سیاسی گروہوں میں سے کون مسند اقتدار پر فائز ہوتا ہے۔ حزب مخالف ہمیشہ اپنے حریف کو مسند اقتدار سے ہٹانے کے لیے بیرونی دشمن کی مدد پر تکیہ کرتی۔ اس لحاظ سے اس دور میں یونان کی جنگیں صرف دوملکوں کے درمیان محاذ آرائی کی حد تک محدود نہیں تھیں بلکہ ان کے اثرات شہروں کے اندر مختلف سیاسی گروہوں کے درمیان کشمکش کے سبب خانہ جنگی کی صورت میں بھی ظاہر ہوتے تھے۔ یونان کے ہر شہر اور ہر حکومت کے زوال اور انحطاط کا سبب وہی عوامل بنے جنہیں یونانیوں کی اصطلاح میں Statis کہا جاتا ہے اور جس کے معنی ہیں داخلی بغاوت یا سرکشی۔ افلاطون کی جوانی کا زمانہ سیاسی اعتبار سے سخت اضطراب اور کشمکش کا عہد تھا۔ اسپارٹا سے جنگ میں شکست کے بعد ایتھنز کے فرمانرواانے دریاؤں کی طرف فرار اختیار کر لیا۔ شہر میں سیاسی عدم استحکام کے سبب عوامی حکومت اور جابروں کی حکومت وقفے وقفے سے قائم ہوتی رہی۔

ایتھنز میں جمہوری حکومت کے دوسرے دور کے دوران وہ عظیم حادثہ رونما ہوا جو نہ صرف تاریخ میں ایک عظیم اور اندوہناک واقعہ کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ خود افلاطون کے لیے بھی ایک شدید ذاتی صدمے کا سبب بنا یعنی سقراط، جسے افلاطون اپنے زمانہ کا سب سے عقلمند حکیم سمجھتا تھا، نوجوانوں کو گمراہ کرنے کے الزام میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ شاید یہ وہ واحد واقعہ ہے جس نے افلاطون کی آزاد روح کو شدید طور پر متاثر کیا۔

سیاسی بحران، عدم استحکام، انتشار اور اضطراب سیاسی گروہوں اور دھڑوں کے درمیان اس محاذ آرائی کا نتیجہ تھا، جس میں ایک گروہ اپنے حریف پر غالب آنے کے

لیے بیرونی دشمنوں سے ساز باز کرنے سے بھی گریز نہیں کرتا تھا۔ اس افسوسناک صورت حال نے ہر صاحب شعور اور صاحب دل کو افسردہ اور آزردہ کر رکھا تھا۔

افلاطون جسے بہر حال یونان کے تمدن اور اس کی معاشرتی تنظیم سے دلی وابستگی تھی، سقراط کے حادثہ مرگ کے بعد رفتہ رفتہ یہ محسوس کرنے لگا کہ یونان کے شہروں کے مروجہ قانون اور ان کے نظام حکومت کا احترام اس کے دل میں رفتہ رفتہ ختم ہوتا جارہا ہے اور اس کا ذہن اس سے مسلسل یہ سوال کر رہا ہے کہ کیا ہمارا معاشرتی نظام بنیادی طور پر خرابی کا شکار تو نہیں ہے؟

افلاطون کا تعلق طبقۂ اشرافیہ سے تھا اور اسے سیاست میں بھی دلچسپی تھی۔ لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اور بحرانوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد اس نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ اس کے بعد اس کا بیشتر وقت تفکر و تدبر میں گذرتا رہا اور بالآخر سال ۳۷۷ یا ۳۷۸ قبل مسیح میں اس نے خود کو مکمل طور پر تعلیم، تفکر اور تدبر کے لیے وقف کر دیا۔ ''اکادمی'' کا آغاز خود افلاطون کی زندگی اور انسانی فکری تاریخ میں ایک نئے عہد کی شروعات کی علامت ہے۔

افلاطون نے اپنے ایک خط میں اپنے حالات کو نہایت خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے، وہ تحریر کرتا ہے:

> ''میں بھی اپنے نوجوانی کے عہد میں دیگر جوان لوگوں کی طرح یہی سوچا کرتا تھا کہ سن بلوغ کو پہنچ کر جب میں اپنے معاملات کا خود فیصلہ کرنے کے قابل بن جاؤں گا تو وطن کی خدمت کے لیے سیاست اور حکومت کے کاموں میں حصہ لوں گا۔ لیکن اس دوران کچھ ایسے سیاسی واقعات رونما ہوئے جن کی تفصیل اس طرح ہے کہ اس دور میں اگر کوئی حکومت وقت سے ناراض ہوتا تھا تو وہ مملکت ہی کو تباہ و برباد کرنے کے درپے ہو جاتا۔ حکومتی باگ ڈور طبقۂ اشرافیہ سے تعلق رکھنے والے اکیاون (۵۱)

افراد کے ہاتھ میں تھی لیکن اصل میں طاقت تیس (۳۰) ایسے دیگر افراد کے ہاتھ میں تھی جو حکومت کو اپنی مرضی کے مطابق جس طرح چاہتے، چلاتے۔ اس طبقہ اشرافیہ میں چند لوگ میرے عزیز اور آشنا تھے جنہوں نے مجھے حکومتی کاموں میں شرکت کی دعوت دی۔ اس لیے کہ انہوں نے یہ اندازہ کرلیا تھا کہ مجھے اس بات کا بے حد شوق ہے۔ میں اس وقت نوجوان اور غیر تجربہ کار تھا اور یہ سمجھتا تھا کہ وہ مملکت کو انتشار اور فساد سے نجات دلانے کے اہل ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ اپنی حکومت کو معنویت اور اخلاق کی بنیادوں پر استوار کریں۔ اس لحاظ سے میں ان کے فکر و عمل کا نہایت باریک بینی سے مشاہدہ کرتا رہا۔ لیکن چند دن بھی نہ گذرے تھے کہ میں نے محسوس کرلیا کہ اصلاح کے ان دعویداروں نے ملک کی حالت اس قدر تباہ کر دی ہے کہ اس کے مقابلہ میں سابقہ دور سنہرے حروف سے لکھے جانے کے قابل ہے۔ پھر جب میں نے ان افراد کو سقراط جیسے عظیم انسان کی گرفتاری کا حکم دیتے ہوئے دیکھا، چونکہ میں سقراط کو نہ صرف اس عہد کا عظیم ترین انسان سمجھتا ہوں بلکہ میری نگاہ میں وہ تمام عالم انسانیت کا سب سے عظیم اور سب سے زیادہ دیندار فرد ہے۔ تو اس سے مجھے سخت ذہنی صدمہ ہوا۔ اگرچہ ان کی یہ سازش کامیاب نہ ہوسکی لیکن اس واقعہ اور اسی طرح کے دیگر مذموم اور سازشی اقدامات نے مجھے ان لوگوں سے سخت آزردہ اور بیزار کر دیا۔ اور میں نے یہی بہتر سمجھا کہ ان سے کنارہ کشی اختیار کرلوں۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ان تیس (۳۰) افراد کی جابرانہ حکومت ختم ہوگئی اور جمہوریت پسند طبقہ برسراقتدار آ گیا۔ میں نے اپنے ذاتی اور خاندانی مفادات کو نظر انداز کرتے ہوئے نئی اور جمہوری حکومت کو خوش آمدید کہا۔ البتہ اس دور میں بھی ایسے واقعات ظہور پذیر ہوئے جنہوں نے مجھے سخت آزردہ اور

مضطرب کیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح کے سیاسی انقلابات میں ایسے واقعات کا ظہور لازمی اور ناگزیر ہے۔ لیکن اس دور میں میری سیاسی زندگی میں ایک نہایت اندوہناک واقعہ رونما ہوا اور وہ یہ کہ سقراط، جو میرا استاد اور محترم ترین دوست تھا، سیاسی انتقام وتشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ ڈیموکریٹک پارٹی کے بعض رہنماؤں نے سقراط پر خدا ناشناسی کاالزام لگایا حالانکہ سقراط جیسے پاکیزہ روح انسان پر اس سے زیادہ اور کوئی لغو الزام ممکن نہیں تھا۔ سقراط پر اس بیہودہ اور بے بنیاد الزام کے تحت مقدمہ چلایا گیا لیکن افسوس کہ عدالت میں عوام کی اکثریت نے سقراط کے خلاف ووٹ دیا اور اس کے لیے موت کی سزا تجویز کی۔ اس طرح کے اندوہناک واقعات ،حکمراں گروہ اور افراد کے طرزعمل کے مشاہدے اور مروجہ قوانین اور اخلاق پر غور وفکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اس طرح کے حالات اور ماحول میں ریاستی امور میں شرکت عقل کے تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی۔ جیسے جیسے میری عمر کمال کی منزلیں طے کرتی رہی اور میں حالات کا مزید دقت نظر سے مطالعہ کرتا رہا میرا یہ خیال اور پختہ ہوتا گیا۔ مسلسل اور گہرے تفکر اور تحقیق کے ذریعے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس عہد کے تمام معاشرے بدنظمی کا شکار رہیں اس لیے کہ ان کی تنظیمی بنیادوں میں کجی اور خرابی پائی جاتی ہے اور اس صورت حال کا علاج کسی انقلابی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں۔ واضح لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ فلسفہ ہی ہے جو انفرادی اور اجتماعی زندگی کی اصلاح کا فریضہ اور ذمہ داری انجام دے سکتا ہے۔ اس لحاظ سے عالم انسانیت اپنے مسائل سے صرف اسی وقت نجات حاصل کرسکتی ہے جب کسی معاشرے کی حکومت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آجائے جو صحیح اور سچے فلسفی ہوں یا پھر وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں زمام اقتدار ہے وہ فلسفے کا علم حاصل

کرلیں"۔(۱)

یہ بات واضح ہے کہ افلاطون کا سابقہ واسطہ جس تمدنی بحران سے تھا اس کی حقیقت کا اسے بخوبی ادراک تھا۔ہمارے خیال میں افلاطون کے پیش نظر جو سوال تھا اور جس کا جواب اس نے "مدینہ فاضلہ" کے تصور کی صورت میں پیش کیا اس کا اصل محرک وہ دو نفسیاتی کیفیات تھیں جو اس دور کے حالات و واقعات، جن کا مختصر بیان ہم نے کیا ہے، کے تحت افلاطون کے دل ودماغ کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے تھیں۔ ان میں سے ایک شدید رنج و اندوہ کی وہ کیفیت تھی جو اس دور کے خراب سیاسی حالات، بیرونی جنگوں، داخلی انتشار، بداخلاقی اور خون خرابہ کے سبب اس کے دل پر طاری ہوئی تھی اور دوسری کیفیت وہ شدید محبت تھی جو وہ یونان بالخصوص ایتھنز کے حوالے سے اپنے دل میں محسوس کرتا تھا۔ ایتھنز واقعاً یونانی معاشرے کی عزت اور عظمت کا مظہر تھا۔ یونانی اپنے شہر کو نہایت احترام و افتخار کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور افلاطون بنیادی طور پر ایک سچا یونانی تھا بلکہ یونانیوں کے طرز مزاج وفکر کا نمائندہ۔

افلاطون اگر ایک طرف ایتھنز کے حالات سے بیزار تھا تو دوسری طرف ایتھنز کے عشق میں گرفتار بھی۔ وہ ایتھنز کی عظمت کا پرستار تھا اسے سر بلند دیکھنے کا آرزو مند، مگر جس طرف اس کی نگاہ جاتی تھی اسے صورت حال میں کجی اور خرابی کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا تھا۔

افلاطون کو یونان کی شہری ریاست سے جو محبت تھی اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس نے اپنے قلمی آثار میں اسپارٹا کی حکومت اور معاشرے کو دوسری حکومتوں اور معاشروں پر ترجیح دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اسپارٹا کے نظام حکومت کو نہ صرف دیگر نظاموں سے بہتر قرار دیا بلکہ اپنی مطلوب فلسفیوں کی حکومت کے بعد اسی طرز حکومت کو سب سے بلند رتبہ بھی دیا۔(۲)

---

(۱) دورہ آثار افلاطون، ترجمہ محمد حسن لطفی، شرکت سہامی انتشارات خوارزمی، ج ۳، نامہ ہفتم، صفحات ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۰۔

(۲) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۴۵۵۔

اسپارٹا کے باشندے نظم و ضبط کا مظہر تھے اور ان کے حکمرانوں کی زندگی نیکی اور پارسائی کا نمونہ تھی۔ وہ میدان جنگ کے شہسوار اور ہوس دنیا سے آزاد تھے۔ انہی خصوصیات نے انہیں افلاطون کی نظر میں پسندیدہ بنا دیا تھا۔ دراصل وہ ان صفات کو ایک مستحکم اور مضبوط حکومت کے لیے ضروری سمجھتا تھا اور انہیں یونان اور ایتھنز کے نظام کی بقا کی ضمانت قرار دیتا تھا۔

اسپارٹا ہر چند کہ ایتھنز کا مدمقابل اور حریف تھا مگر بہرحال اس کا تعلق یونان سے تھا اور افلاطون کی پہلی ترجیح تمدن یونانی ہی ہے۔ اسی لیے وہ اسپارٹا کے لوگوں کی تعریف کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اسپارٹا کے معاشرے اور حکومت پر کچھ اعتراضات بھی کرتا ہے اور یہ اعتراضات بنیادی نوعیت کے ہیں۔ خاص طور پر وہ اس بات پر معترض ہے کہ اسپارٹا کے لوگ عقل وتفکر کو کم اہمیت دیتے تھے اور پرورش جسمانی کی طرف زیادہ متوجہ تھے۔ (۱) افلاطون کی نظر میں حکمرانوں کا احترام، مشترک دسترخوان پر اہتمام طعام، جسمانی ورزش اور جنگی مشقوں کا اہتمام اسپارٹا، کے معاشرے کی نمایاں خوبیاں تھیں۔ (۲) یعنی یہ وہ خوبیاں تھیں جو منظّم، مضبوط اور نیک معاشرہ کے قیام کی بنیاد ہیں۔ اس کے باوجود وہ یہ سمجھتا تھا کہ اس معاشرے کا سب سے بڑا عیب تدبر سے دوری اور تفکر کی کمزوری ہے۔ بہرحال افلاطون کے مطلوبہ معاشرے کی بہت سی خصوصیات اسپارٹا کے معاشرے میں موجود تھیں، خصوصاً وہ نظم و ضبط جو اسپارٹا کے حکمران بہرحال اپنے شہروں میں قائم رکھتے تھے۔

افلاطون مختلف مواقع پر اپنے مثالی معاشرے کی بحث میں یہ نشاندہی کرتا ہے کہ ایک طرف تو وہ یونان اور ایتھنز سے محبت رکھتا ہے مگر دوسری طرف وہ اس معاشرے کی بدنظمی اور اس میں پائی جانے والی اجتماعی، اخلاقی اور سیاسی خرابیوں سے بیزار نظر آتا ہے۔ یہ وہ داخلی اور اجتماعی فضا تھی جس میں افلاطون نے اپنے مثالی

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۴۶۱
(۲) ایضاً، ص ۴۵۹

معاشرے کا تصور پیش کیا۔

افلاطون کے مثالی معاشرے کی خصوصیات کیا ہیں؟ درحقیقت یہ معاشرہ دو خوبیوں کا حامل ہے یعنی عقل اور ارادہ۔ عقل سے مراد وہ استعداد اور طاقت ہے جو تمام حقائق یعنی موجودات و ذواتِ ہستی کے حقائق کے انکشاف کا ذریعہ ہے اور یہی عقل انسانی فضائل کا سرچشمہ بھی ہے۔ ارادہ وہ شے ہے جس کا نتیجہ اقتدار اور نظم وضبط ہے۔ گویا یہ معاشرہ ایسے افراد کا اجتماع ہے جو صاحب عقل وخرد بھی ہیں اور صاحب اقتدار وارادہ بھی۔ یعنی اس معاشرے کے افراد علمی اور عملی ہر دو اعتبار سے برتری اور فضیلت کے حامل ہیں۔ اس طرح افلاطون نے یہ کوشش کی ہے کہ وہ ایک ایسے مثالی معاشرے کا تصور پیش کرے جو ایک طرف تو یونان کی اجتماعی روایات سے ہم آہنگ ہو اور دوسری طرف ان نقائص سے پاک ہو جو افلاطون کی نظر میں اس دور کے معاشروں کی خرابی اور کمزوری کا سبب تھے۔

افلاطون غم زدہ ہونے کے باوجود مایوس نہیں تھا۔ اس کا خیال تھا کہ یونان کا تمدن باقی رہنے والا ہے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ اس کے نقائص کی صحیح تشخیص کی جائے اور ان کو دور کر دیا جائے۔ افلاطون کو ماضی سے محبت تھی اور اس کے ساتھ ہی وہ مستقبل کے بارے میں پر امید بھی تھا۔ محبت اور اُمید کے یہی جذبات تھے جنھوں نے ایک مثالی معاشرے کے تصور کی تشکیل کے لیے افلاطون کی ذہنی فضا ہموار کی۔ مگر یہ حقیقت کہ افلاطون ایک فلسفی ہے، دیگر تمام باتوں سے بلند اور اہم تر ہے۔ اس لیے اس نے معاشرے اور اجتماعی زندگی کے حوالے سے جو باتیں کہی ہیں وہ محض خواب و خیال نہیں ہیں۔ مدینہ افلاطون کے تصور کو محض لفاظی نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ نظریہ افلاطون کے فلسفے اور فکر کا مکمل آئینہ دار ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ افلاطون کے فلسفیانہ افکار میں سیاسی کاوشوں کو نمایاں مقام حاصل ہے۔

فکر افلاطون پر تنقید کی جا سکتی ہے اور کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی

اشارہ کیا ہے، کسی فلسفے پر تنقید دو طرح سے ممکن ہے۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کسی فلسفی کے بنیادی افکار پر بحث کریں یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اُن افکار سے مرتب ہونے والے نتائج پر بحث کریں، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فلسفے پر تنقید کا موضوع یا تو وہ مبادیات ہیں جو کوئی فلسفی اختیار کرتا ہے یا وہ طریقہ تفکر ہے جو مبادیات سے نتائج حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ جہاں تک افلاطون کا تعلق ہے ہم اس کے مبادیات سے متفق ہوں یا نہ ہوں، انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا اندازِ تفکر خالص فلسفیانہ ہے اور اس کا نظام فکر شاندار اور پرشکوہ ہے۔ یہی وہ خوبیاں ہیں جن کے سبب افلاطون نوع بشر کے تمام فلسفیوں سے ممتاز اور بلند نظر آتا ہے۔

افلاطون کے نظام سیاسی میں فرد صرف معاشرے کے حوالے سے وجود رکھتا ہے۔ اجتماعی زندگی سے علیحدہ فرد کا کوئی منفرد وجود افلاطون کی نظر میں نہ لائق توجہ ہے اور نہ ہی قابل قبول۔ معاشرے سے کٹ کر فرد کا کوئی وجود نہیں ہے اور اگر ہے بھی تو ناقص۔ یہی سبب ہے کہ اس نے "جمہوریہ" میں انصاف کی بحث کا آغاز شہر سے کیا ہے اور اجتماعی انصاف کے تصور سے انفرادی انصاف کے تصور کی طرف رخ کیا ہے۔

اجتماع عبارت ہے اس مخصوص نظامِ اجتماعی سے جو مجموعہ ہستی سے مربوط ہے۔ یعنی یہ نظامِ اجتماعی اس عظیم تر نظام کا حصہ ہے جس کی تمام کائنات پر حکمرانی ہے۔ افلاطون کے نظامِ فکر میں ہستی کے مراتب کا سلسلہ اور ان کا باہمی تعلق بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ فرد، اجتماع کا ایک حصہ ہے اور اجتماع یا معاشرہ اس نظام کا ایک حصہ ہے جس کی تمام کائنات پر حکمرانی ہے۔ اور نظامِ کائنات میں دقت، معقولیت اور انسجام کامل کی خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ یعنی اس نظام میں ایسا توازن، صحت، تنظیم اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس کو عقل سمجھ بھی سکتی ہے اور اس کی توجیہ بھی کر سکتی ہے۔ افلاطون، فرد اور نظامِ اجتماعی کا مطالعہ اسی نظامِ کائنات کے تناظر میں کرتا ہے۔ اس کی نظر میں نظامِ اجتماعی کا مرکز حکومت ہے اور معاشرے کے دیگر شعبہ جات اسی مرکز کے

گرد تشکیل پاتے ہیں۔

افلاطون کے نزدیک حکومت یا "شہر" ایک فطری حقیقت ہے مصنوعی نہیں۔ یعنی نظام سیاسی کا ہونا یا نہ ہونا کسی کی مرضی یا خواہش پر منحصر نہیں ہے بلکہ یہ وہ ضرورت ہے جس کے بغیر حیات انسانی ممکن نہیں۔ دیگر موجودات کی طرح حکومت کا وجود طبعی اور فطری ہے۔ انسان کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ نظام اجتماعی کی تخلیق کرے بلکہ اس کا کام ان اجتماعی قوانین کو دریافت کرنا اور ان کے مطابق عمل درآمد کرنا ہے جو پہلے سے معین اور مقرر شدہ ہیں۔ یعنی حکومت کا قیام ایک فطری ضرورت ہے اور اس فطری قانون کا سرچشمہ وہی نظام فطرت ہے جو تمام عالم ہستی پر محیط ہے۔ انسان کے لیے یہ ضروری ہے اور وہ اس بات کی قوت بھی رکھتا ہے کہ وہ اس نظام کو جو پہلے سے فطری طور پر معین اور مشخص ہے، دریافت کرے اور اس کے مطابق عمل کرے۔ صرف یہی ایک راستہ ہے جس پر چل کر مطلوبہ اجتماعی نظام کا قیام ممکن بنایا جا سکتا ہے۔

"جمہوریہ" باب دوم میں سقراط کی زبان سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ معاشرہ اور حکومت ایک طبعی اور کائناتی حقیقت ہے۔ افلاطون کا نکتہ نظر ہے کہ انسان مدنی زندگی کی طرف فطری رغبت رکھتا ہے اور اجتماعی زندگی کے لیے اپنے اندر ایک فطری اور تکوینی کشش محسوس کرتا ہے۔ اس طرح حکومت اور شہر کی تشکیل کا سبب انسان کی فطری ضروریات ہیں۔ (۱)

افلاطون اس حوالے سے جن تقاضوں کا ذکر کرتا ہے ان میں اقتصادی ضرورت کو اولیت حاصل ہے۔ (۲) وہ کہتا ہے کہ اولاً بات یہ ہے کہ فطری طور پر مختلف انسان مختلف صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں اور ہر شخص کسی ایک کام کی استعداد کا حامل ہوتا ہے۔ فطرت ہر شخص کو اس کی مخصوص صلاحیت کو بروئے کار لانے کی ترغیب دیتی

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۱۱۳۔۱۱۴

(۲) ایضاً، ص ۱۱۴

ہے اور اس طرح ہر شخص اپنے لیے کسی مخصوص پیشہ کا انتخاب کر لیتا ہے۔(۱) افلاطون کی نگاہ میں ہر شخص اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ وہ تقاضائے فطرت کے مطابق اپنی مخصوص صلاحیتوں کو ترقی دے سکے(۲) دوسری طرف یہ بھی امر واقعہ ہے کہ انسان کسی ایک صلاحیت کے ذریعے اپنی تمام ضروریات کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ اگر کسی میں صرف موچی گری کی صلاحیت ہے تو وہ صرف جوتے بنا سکتا ہے جبکہ انسانی زندگی کے لیے اس کے علاوہ بھی بے شمار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ انسان ذاتی اور فطری طور پر مختلف اور متنوع صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ باہم مل کر رہیں تاکہ اپنی زندگی کی مختلف اور گوناگوں ضروریات کی تکمیل کر سکیں۔ یعنی یہ فطرت ہے جو انسان کو اجتماعی زندگی کی طرف راغب کرتی ہے تاکہ وہ اپنی زندگی آرام و مسرت کے ساتھ گزار سکے۔

دوسری بات یہ کہ انسان کی ضروریات کے مقابلے میں اس کی صلاحیتوں کے امکانات محدود ہیں اور وہ ہزار کوشش کے باوجود اپنی تمام ضرورتوں کو تنہا پورا نہیں کر سکتا بلکہ دوسروں کے تعاون اور اجتماعی زندگی کے ذریعے ہی ان کی تکمیل ممکن ہو سکتی ہے۔(۳) اگر فرد تنہا زندگی چاہے تو اس کے لیے زندگی ممکن نہ ہو سکے گی یا کم از کم اس کی انسانیت کی نشوونما کا کوئی امکان نہیں ہے اور وہ صرف حیوان کی سطح پر زندگی گزار سکے گا۔

پس افلاطون کی نظر میں حکومت کا قیام اور معاشرے کی تشکیل کا اصل سبب یہ ہے کہ افراد کی ضرورتیں متعدد اور مختلف ہیں، اس کے مقابلہ میں ہر فرد کی صلاحیت کار محدود ہے یہ مضمون "جمہوریہ" کے باب دوم میں وضاحتاً اور اس کے دیگر آثار میں موقع بہ موقع بیان کیا گیا ہے۔

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۱۱۵

(۲) ایضاً، ص ۱۱۶

(۳) ایضاً، ص، ۱۱۷، ۱۱۶

اب تک شہر کے بارے میں جو بحث کی گئی وہ اقتصادی اور مادی عوامل کے حوالے سے تھی۔ لیکن افلاطون کی نگاہ میں شہر کے قیام کی اصلی غرض وغایت اقتصادی نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے ہر چند کہ اس کا اولین سبب اور محرک اقتصادی ہے لیکن شہر اور معاشرے کے قیام کی غایت اور اس کا مقصد محض اقتصادی نہیں ہے۔ اجتماع کی تشکیل کی بنیاد فطرت پر ہے یعنی انسان اپنی اقتصادی ضروریات کی تکمیل کے لیے معاشرے کی تشکیل پر فطری طور پر مجبور ہیں۔ لیکن جس وقت ایک معاشرے کی تشکیل عمل میں آجاتی ہے تو یہ معاشرہ انسانی اجتماع کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور انسان چونکہ محض مادی موجود نہیں اس لیے انسانی معاشرے کی خصوصیات بھی صرف مادی نہیں ہوسکتیں۔ بہ الفاظ دیگر شہر کی تشکیل کا محرک تو اقتصادی عوامل ہی ہیں لیکن شہر اور معاشرے کی روح ''عدل'' ہے۔ عدل انسان کی انسانیت سے تعلق رکھتا ہے۔ "جمہوریہ" انصاف کی بحث سے شروع ہوتی ہے، پھر جب فلسفی مصنف شہر کے مختلف فطری اور مادی مسائل کی تشریح مکمل کر لیتا ہے تو اپنی تمام مباحث کی تکمیل کے لیے انصاف کے سوال کو زیر بحث لاتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ کہتا ہے:

> ''اے اریسٹن کے فرزند! اب جب کہ ہم اپنے شہر کی تشکیل مکمل کر چکے تو ہمارا صرف ایک ہی کام باقی رہ گیا ہے اور وہ یہ کہ اس شہر میں ہم اپنے مطلوبہ ہدف کو کس طرح حاصل کر سکتے ہیں۔''(۱)

اور یہ ہدف کچھ نہیں سوائے ان چار فضائل کے جن میں سب سے نمایاں فضلیت عدل ہے۔

عدل انسانی فضائل میں شامل ہے۔ یہ ان چار فضیلتوں میں سے ایک ہے جن کے بارے "جمہوریہ" کی کتاب چہارم میں تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ یہ گفتگو سقراط کی زبان سے ہے اور اس کا موضوع ''شہر مثالی کی صفات'' ہے اور ظاہر ہے یہی

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۲۲۶

اچھے انسان کی خوبیاں ہیں۔

افلاطون اس بات کا قائل ہے کہ مثالی شہر کو چار صفات کا حامل ہونا چاہیے، وہ بنیادی صفات یہ ہیں

حکمت.........شجاعت.........عفت.........اور انصاف(۱)

افلاطون کے نزدیک انصاف کسی بھی معاشرے کے لیے روح کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ انصاف کے مقصد تک پہنچنے کے لیے تمام اجزائے فضیلت پر ایک ایک کر کے بحث کرتا ہے۔

حکمت اس فلسفی کی نظر میں، مردان خرد مند کی فضیلت ہے اور اس کا سرچشمہ ''علم'' ہے۔(۲) لیکن شہر کے حوالے سے جس حکمت کو فضیلت کہا جائے گا اس کا تعلق کسی خاص علم وفن سے نہیں ہے بلکہ یہاں حکمت اس آگاہی اور شعور کا نام ہے جو مجموعی طور پر شہر سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس کا ہدف شہر کے معاملات، خواہ داخلی ہوں یا خارجی، کو بہترین طور پر منظم کرنا ہے۔(۳) جب عقل و دانش ایک خاص درجے تک ترقی کر لیتی ہے تو اس میں حسن تدبیر اور حکمت کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ لیکن علم و حکمت کا یہ درجہ ہر ایک کو نصیب نہیں ہوتا، بلکہ شہر کے باشندوں میں بہت کم لوگ اس فضیلت کے حامل ہوتے ہیں اور یہی وہ چند لوگ ہیں جن میں حکومت کرنے کی اہلیت پائی جاتی ہے۔

شجاعت جو فضیلت کا ایک اور جزو یا دوسری فضیلت ہے، ہر ایک کے حصے میں نہیں آتی۔ بلکہ یہ بھی چند لوگوں کا امتیاز اور خاصہ ہے اور شہر کی مجموعی شجاعت کا انحصار شہریوں کے ایسے ہی طبقے کی شجاعت پر منحصر ہوتا ہے۔ یہ بہادروں اور جواں مردوں کا وہ طبقہ ہے جو شہر کی حفاظت کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

عفت کی صورت یہ ہے کہ انسان کا نفس خوب اور بد دو اجزاء کا مجموعہ ہے۔

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۲۲۷

(۲) ایضاً، ص، ۲۲۷ (۳) ایضاً، ص ۲۲۸

جس کسی کے نفس میں بہتر حصہ بدتر حصے پر غلبہ اور تسلط رکھتا ہو تو اس کی تعریف میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسے خود اپنے نفس پر قابو ہے۔ اگر صورت حال برعکس ہو تو اسے نفس کا بندہ اور عفت کی صفت سے محروم قرار دے کر قابل ملامت ٹھہرایا جائے گا۔(۱) چونکہ شہر میں طرح طرح کی لذات، شہوات اور تکالیف پائی جاتی ہیں لہٰذا عفت اسی صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ شہر، لذات اور شہوات کے حوالے سے اپنے آپ پر قابو رکھتا ہو۔(۲)

حکمت اور شجاعت کی صفات، اگر چہ شہریوں کے مخصوص طبقات یعنی حکمران اور فوج سے متعلق ہیں، لیکن عفت کی صفت کا تعلق کسی مخصوص طبقے سے نہیں ہے۔ شہر عفت وہ شہر ہے جس کے تمام طبقات اور افراد اعتدال کی صفت سے بہرہ مند ہوں۔ بہ الفاظ دیگر کسی شہر کے اعتدال کو ناپنے کا پیمانہ یہ ہے کہ اس کی آبادی کے مختلف طبقات یعنی نچلے طبقے کی عوام اور طبقہ اشرافیہ کے صاحبان تدبیر وخرد کے درمیان حکومت کے مسئلے پر تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ یعنی کون سے طبقے کو شہر پر حکومت کا حق حاصل ہے۔(۳) اسی طرح افراد میں یہ دیکھا جائے گا کہ ان کے نفس کا کون سا جزو دوسرے جزو پر غالب ہے اور نگاہ افلاطون میں بہرحال اچھا شہر وہی ہے جس پر خرد مندوں کی حکمرانی ہو۔

فضیلت کے تین اجزاء پر غور وفکر اور ان کی تعریف و شناخت کے بعد بحث انصاف تک پہنچتی ہے اور افلاطون یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ انصاف، فضیلت کے دیگر تین اجزاء کی توسیع کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ یہ وہ صفت ہے جو دیگر صفات اور فضائل کو وجود بخشتی ہے اور جب تک دیگر صفات اس کے ساتھ متحد رہتی ہیں، یہ ان کی بقاء اور حفاظت کا فریضہ بھی انجام دیتی ہے۔ پس انصاف، شہر کی مجموعی فضیلت کی مؤثر ترین ضمانت ہے جس کے سائے میں، بچے، عورتیں، غلام، آزاد مرد، مختلف پیشوں سے متعلق

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۲۲۹

(۲) ایضاً، ص ۲۳۲۔۲۳۳ (۳) ایضاً، ص ۲۳۴۔۲۳۵

افراد، حاکم اور محکوم ہر ایک اپنا کام انجام دیتا ہے اور کوئی دوسرے کے کام میں مداخلت نہیں کرتا۔(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ شہر میں عدل یاانصاف کے قیام کا مفہوم یہ ہے کہ ہر صاحب استعداد فرد اور طبقہ فقط اپنے فرائض کے مطابق اپنی ذمہ داریوں کو انجام دیتا رہے۔(۲) افلاطون، شہر کے حوالے سے فضیلت ہائے چہارگانہ میں جس نسبت اور تعلق کا قائل ہے بالکل اسی نسبت اور تعلق کو وہ فرد کے وجود میں بھی دیکھنا چاہتا ہے۔(۳) یعنی فضائل اورانصاف کی کیفیت شہر اور فرد میں یکساں ہوتی ہے اور اسی تناسب اور توازن کے نتیجے میں فرد اور معاشرے میں مختلف صلاحیتوں اورقوتوں کی صحیح نشو ونما ممکن ہوسکتی ہے۔

نفس انسانی میں تین قوتیں پائی جاتی ہیں۔

عقل.......................شہوت.....................اور غضب(۴)

عقل کی خوبی خرد مندی، شہوت کی عفت اور غضب کی خوبی شجاعت ہے۔(۵) عادل وہ شخص ہے جو اپنے نفس کی کسی قوت کو ان امور میں مداخلت کی اجازت نہ دے جو اس سے منسلک اور متعلق نہیں ہیں یا ان میں سے کوئی قوت دوسروں کی نسبت تجاوز نہ کر پائے۔ انصاف، انفرادی اور اجتماعی سطح پر حقیقی تنظیم و توازن کا قیام ہے۔ انسان عادل وہ ہے جو اپنے نفس پر حاکم ہو اور شہر عادل کی بھی یہی صورت ہے۔ اس صورت میں شہر اور انسان، دونوں میں اعمال نظم و ضبط کے تابع ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں انصاف ان کے باطن میں صلاح و فلاح کی خوبی پیدا کر دیتا ہے اور یوں نفس کی تینوں قوتوں اور شہر کے تینوں طبقات کے درمیان توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوجاتی ہے۔ ہر قوت کی تین حالتیں ہیں یعنی افراط .....تفریط.....اور اعتدال۔ انصاف افراط و تفریط اور ان کے مختلف درجات کے درمیان ہم آہنگی اور اعتدال کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔(۶)

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ہشتم، ص ۲۳۷

(۲) ایضاً، ص ۲۳۶۔۲۳۹ (۳) ایضاً، ص ۲۴۱ (۴) ایضاً، ص ۲۴۲۔۲۴۵

(۵) ایضاً، ص ۲۵۵ (۶) ایضاً، ص ۲۵۷۔۲۵۸

عدل کی کیفیت ایسی ہی ہے جیسا کہ آرکسٹرا میں ہم آہنگی (Harmony) پیدا ہونا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فرد اور شہر کے تمام اجزاء کے ساتھ عدل کا تعلق ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی عمارت کی تعمیر کرنے والے تمام مزدوروں کے ساتھ اس معمار کا ہوتا ہے جو عمارت کی تعمیر کا نگران اور منتظم ہو۔(۱)

خلاصۂ بحث یہ کہ معاشرے کی تشکیل میں اگر چہ اقتصادی عوامل مؤثر محرک کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن معاشرے کی اصل روح عدل و انصاف ہے۔ یہ فلسفی عدل کی بحث شہر سے شروع کرتا ہے جس کی حیثیت کل کی ہے۔ پھر وہ عدل کی تعریف اور کارکردگی کے حوالے سے اپنی بحث کا رخ ''کل'' سے ''جزو'' یعنی شہر سے فرد کی طرف موڑتا ہے۔ اس طرح عدل کے ضمن میں اس کی گفتگو شہر سے شروع ہو کر فرد تک پہنچتی ہے۔

اپنے مطلوبہ معاشرے کی تشکیل کے متعلق تفصیلی بحث کے بعد افلاطون اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اچھے شہر اور اچھے معاشرے کا قیام صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب اس پر عقل کی حکمرانی ہو اور عقل وہ خوبی ہے جس کا کمال فلسفیوں میں پایا جاتا ہے اس لیے افلاطون کی مثالی حکومت فلسفیوں اور خردمندوں کی حکومت ہے۔(۲)

افلاطون اپنے مطلوبہ معاشرے کی بنیادوں اور اہداف کی نشاندہی کرنے اور اس بارے میں معیار اور میزان کی طرف توجہ دلانے کے بعد حکومتوں کی مختلف اشکال پر تنقید و تبصرہ کرتا ہے۔ "جمہوریہ" کی کتاب ہشتم میں اس نے اپنے دور میں موجود یا صورت پذیر ہونے والی مختلف حکومتوں کا جائزہ لیا ہے۔

افلاطون اچھی حکومت یعنی فلسفیوں کی حکومت کے مقابلے میں حکومت کی چار دیگر نوعیتوں کا ذکر کرتا ہے اور ان کے نقائص بیان کرتا ہے۔ افلاطون کا کہنا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی طرز حکومت بہتر زندگی کے قیام کی ضمانت نہیں دے سکتی۔(۳)

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج۱، حصہ اول، ص ۵۰۔۔۔۔ بنیاد فلسفہ سیاسی، درغرب ص ۳۸
(۲) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب پنجم، ص ۳۱۵ و کتاب ششم ص ۳۳۵۔
(۳) ایضاً، کتاب ہشتم، ص ۴۵۵ و بعد

سیاست میں افلاطون کی فکری مبادیات کی تصویر کشی ہم نے کردی ہے۔ اگر اس فلسفی کے کائنات و انسان کے بارے میں افکار ونظریات کا جائزہ لیا جائے تو ان دونوں یعنی نظریۂ سیاست اور نظریہ حیات و کائنات کے مابین مطابقت اور ہم آہنگی تلاش کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آئے گی۔ بہ الفاظ دیگر افلاطون کی سیاسی فکر اس کے تصور کائنات کا منطقی نتیجہ ہے۔

افلاطون کی نظر میں اچھی زندگی، جو کہ شہر کا مقصود ہے، کا سرچشمہ صحیح قوانین پر عمل ہے۔ مطلق اور نہ تبدیل ہونے والے یہ قوانین وجود رکھتے ہیں اور ان کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے اور اس علم کو عمل کا پیمانہ بنایا جا سکتا ہے۔ یہ قوانین معقول ہیں اس لیے عقل کے ذریعے سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ یعنی اگر انسان اپنی عقل کو مخصوص اصولوں کے مطابق تربیت دے اور درست مقدمات قائم کرے تو عقل ان قوانین تک رسائی حاصل کرسکتی ہے۔ فلسفی چونکہ دوسروں کے مقابلے میں عقلی استعداد اور اس کے استعمال کی بہتر صلاحیت رکھتے ہیں اس لیے صحیح معاشرے اور حکومت کا قیام یعنی ایسی حکومت کا قیام جو بہتر زندگی کے قیام کی ضمانت دے سکے فقط اسی صورت میں ممکن ہے جب حکومت کی نگرانی اور سرپرستی فلسفیوں کے ہاتھ میں ہو، اس لیے کہ فلاسفروں ہی کو یہ استعداد حاصل ہے کہ حقیقت کا ادراک کرسکیں اور امور و قوانین مطلق تک رسائی حاصل کرسکیں۔

اس مرحلے پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم حقیقت اور اس کے طریقۂ دریافت کے بارے میں افلاطون کے نظریے کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔ مختصر طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ افلاطون کی نظر میں کائنات ایک قابل شناخت حقیقت ہے۔ لیکن ہر ظاہری شناخت کو حقیقی شناخت کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ شناخت حقیقی کا تعلق ایک ایسے امر سے ہوتا ہے جو واقعی اور غیر متغیر ہو۔ یہی سبب ہے کہ افلاطون ادراک حسی کو صحیح شناخت نہیں سمجھتا۔ رسالہ Theaetetus میں علم(Knowledge) کے

بارے میں متعدد نظریات خصوصاً سوفسطائیوں کے نکتہ نظر پر بحث کی گئی ہے اور افلاطون نے اس دعوے کو کہ "علم ادراک حسی سے عبارت ہے" باطل اور لغو قرار دیا ہے۔ نہ صرف ادراک حسی بلکہ ایسے تمام نتائج جو علمی مقدمات اور فکری استدلال کے علاوہ کسی اور طریقے سے دستیاب کئے گئے ہوں، ہر چند کہ ممکن ہے درست ہوں، مگر علم حقیقی کی حیثیت نہیں رکھتے ۔ معرفت یعنی علم حقیقی کا تعلق ان امور سے ہے جو واقعی اور غیر متغیر ہیں ان امور کو حسی تجربات سے دریافت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ایک مجرد عالم یعنی "عالمِ مثال" سے تعلق رکھتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ محض سایہ ہے اور اس میں حقیقت صرف اسی حد تک ہے جس حد تک اُس میں موجود حقیقی یعنی مثال کی جھلک پائی جاتی ہے۔(۱) مگر سوال یہ ہے کہ مثال کیا ہے؟ ہر مثال ایک موجود کامل ہے اور تمام امورِ ناپائیدار اسی مثال (Idea) کے سائے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وجود حقیقی و غیر متغیر عالم مثال کی منفرد خوبی ہے۔ انسان ارضی فانی، عارضی اور سایہ ہیں البتہ انسان کامل حقیقی وجود کا حامل ہے اور ان سب سے علیحدہ اور جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ افراد جس حد تک مثال سے بہرہ مند ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا جس حد تک مثال سے مشابہت اختیار کر سکتے ہیں اسی حد تک وجود کی دولت انہیں حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ عالم مثال قابل شناخت ہے اور اس کی شناخت کا راستہ جدلیاتی (Dialectic) یا روش افلاطونی ہے۔(۲) اس روش کے مراحل طے کر کے انسان عالم مثال کو سمجھ سکتا۔

افلاطون مثالی حقائق کو صرف ذوات تک محدود اور مختص نہیں کرتا بلکہ اس کے نزدیک معانی بھی مثل کے حامل ہوتے ہیں۔ یعنی سیاست میں حسن رفتار کی بھی مثال پائی جاتی ہے اور علم سیاست کا وظیفہ اس حُسن اور خیر کو دریافت کرنا ہے جو حسن عمل کا سر چشمہ ہے۔ بہ الفاظ دیگر سیاسی علم و دانش دراصل امور سیاسی کی مثالوں کی شناخت ہے اور فلسفی وہ ہے جو نہ صرف حقائق عینی اور ذوات موجودات کی شناخت پر قادر ہے بلکہ

---

(۱) دورہ آثار افلاطون، جلد اول، ص ۵۴۲ (۲) دورہ آثار افلاطون، جلد دوم، ص ۲۷-۱۱

وہ ان معانی اور قوانین کا علم بھی رکھتا ہے جو حسن عمل کی راہ کا تعین کرتے ہیں۔ افلاطون اگر اس بات کا قائل ہے کہ نوع بشر کے مسائل کو حل کرنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ یا فلسفی حکمران بن جائیں یا حکمران فلسفی ہو جائیں یعنی سیاست اور فلسفے میں یکجائی اور ہم آہنگی قائم ہو جائے تو اس کا سبب بھی یہی ہے کہ اس کی نظر میں فلسفی ہی وہ شخص ہے جو ابدی اور غیر متغیر وجود کا ادراک کر سکتا ہے۔(۱) اور کل حکمت کا طالب (۲) حسن مطلق کے وجود کی تصدیق کرنے والا اور اس کے ساتھ ہی وہ اس دنیا کے حسن اور عالم محسوسات میں عالم مثال کے پرتو کا بھی ادراک کرتا ہے(۳) وہ ان ابدی حقائق کا مشاہدہ کرنے والا ہے جو ناقابل تغیر ہیں۔(۴)

کوئی ایسا شخص جو وجود حقیقی کے ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کے لیے ان قوانین کی دریافت ممکن نہیں ہے۔ جن کے ذریعے اس دنیا میں حسن، عدل اور خیر کا قیام عمل میں آتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے باطن میں نہ وہ صلاحیت اور استعداد ہے کہ وہ ان احکام وقوانین کو دریافت کر سکے اور نہ وہ حقیقت مطلق کا مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مصور کی ہے کہ جس نے اصل کی طرف سے آنکھیں بند کی ہوئی ہیں اور اس کی نقل یعنی تصویر بنانے کے درپے ہے۔ وہ مرجع اصلی کی طرف رجوع کر بھی لے تو بمشکل ہی کچھ فیض حاصل کر سکتا ہے(۵) یہ وہ کورچشم ہیں جو حکمرانی کی اہلیت نہیں رکھتے۔(۶) اس طرح افلاطون کے تصور کائنات سے اس کے سیاسی نظریات برآمد ہوتے ہیں۔

افلاطون نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں ''اکادمی'' کی بنیاد رکھی تاکہ فلسفی حکمران کی تربیت کی جا سکے۔ افلاطون کے فکری محرکات کچھ بھی ہوں اور اس کے ذہن میں ابھرنے والے سوالوں کا پس منظر جو بھی رہا ہو، یہ بات بہرحال طے ہے کہ اس

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، طبع چہارم، ۱۳۶۰، کتاب ششم، ص ۳۳۵

(۲،۳) ایضا، کتاب پنجم، ص ۳۱۹ (۴) ایضا، کتاب پنجم، ص ۳۱۹

(۵،۶) ایضا، کتاب پنجم، ص ۳۳۶

نے ان سوالوں کے جو جوابات دیئے ہیں وہ سنجیدہ اور منطقی ہیں، اس کی مجموعی فکر سے مطابقت رکھتے ہیں اور اس کے تصور کائنات سے ہم آہنگ ہیں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ افلاطون دنیا میں سلسلۂ مراتب کا قائل ہے؟ اس کی نظر میں موجودات کا سلسلہ محسوسات سے شروع ہو کر مثال اعلیٰ، جو کمال مطلق ہے، تک پہنچتا ہے۔ یہی سلسلہ مراتب ہے جس کا عکس دیگر امور کی طرح اس کے سیاسی نظام میں بھی نظر آتا ہے۔ افلاطون جس معاشرے کے قیام کا خواہش مند ہے، وہ طبقاتی معاشرہ ہے۔ اس کی نظر میں ان طبقات کا وجود بے جواز نہیں ہے۔ چونکہ انسانی اور معاشرتی وجود میں برتر عنصر عقل و خرد ہی ہے، اس لیے شہری معاشرے میں سلسلہ مراتب کا میزان اور پیمانہ انسانوں کی عقل کے درجات ہیں۔

افلاطون اس بات کا قائل ہے کہ عالم خلقت میں عقل کو یکساں تقسیم نہیں کیا گیا ہے اور انسانوں کا مقام و مرتبہ اس بات پر منحصر ہے کہ انہوں نے عقل کا کس قدر حصہ پایا ہے۔ افلاطون غلامی کا جواز بھی پیش کرتا ہے اور اپنے مطلوبہ حاکمانِ مطلق کا جواز بھی فراہم کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ان امور کی جڑیں حقائق تکوینی میں پیوست ہیں اور منطق کا کام ان کی توجیہ کرنا ہے۔ جو شخص دوسروں کے مقابلے میں حقائق کے ادراک کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے وہ فطری طور پر بلند تر طبقے میں جگہ پائے گا۔ فلسفی چونکہ حقائق کے ادراک کی قوت اور صلاحیت سب سے زیادہ رکھتے ہیں اسی لیے وہ معاشرے کی بلند ترین چوٹی پر جگہ پانے کے اہل ہیں۔(۱) ان کے بعد مددگاروں کا درجہ ہے (۲) جو درحقیقت امور مملکت کو چلانے کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ اس کے بعد دوسرے طبقات ہیں اور ہر طبقے میں ضمنی اور ذیلی درجہ بندیاں بھی پائی جاتی ہیں۔ دراصل افلاطون کی درجہ بندی میں اصلی طبقات صرف دو ہیں باقی طبقات ضمنی اور ذیلی ہیں۔ دو اصلی طبقات میں پہلا طبقہ حکمرانوں کا ہے جو معاشرے میں بلند ترین درجہ

(۲،۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمہ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، کتاب چہارم، ص ۲۲۸۔۲۲۹، کتاب سوم، ص ۱۹۰ تا ۲۰۰

رکھتے ہیں۔ اس طبقے کے بھی دو درجے ہیں۔ ایک وہ جو حکم دینے والے فرمانروا یعنی فلسفی ہیں۔ اور دوسرے درجے میں وہ معاون اور مددگار شامل ہیں جن کی عقلی استعداد فلسفیوں سے کم تر ہوتی ہے اس لیے وہ ان کے زیر دست تو ہوتے ہیں مگر بہر حال دیگر طبقات کے مقابلے میں بلند درجہ اور حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سپاہی یعنی فوجی خدمات انجام دینے والے اور مملکت کے انتظامی امور کے انجام دینے والے لوگ شامل ہیں۔ دوسرا اصلی طبقہ وہ عوام ہیں جن کا کام فرمانبرداری ہے۔

پس افلاطون کی نظر میں وہ لوگ جو حقائق کے ادراک کی زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں، حکمرانی کے فرائض کو انجام دینے کے زیادہ اہل ہیں۔ نظام ہستی میں حقائق کو سمجھنے کی صلاحیت کے اعتبار سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل ہے۔ فلسفیوں میں یہ صلاحیت سب سے زیادہ پائی جاتی ہے اور یہی استعداد جو فطری اور طبعی خصوصیت ہے انہیں معاشرے پر حکمرانی کا استحقاق عطا کرتی ہے۔

افلاطون کی نظر میں امر حکومت دو بنیادوں پر قائم ہے۔ اولاً۔ استعداد ذاتی (۱) اور ثانیاً اس ذاتی استعداد کو فعلیت میں ڈھالنے کی ضروری تربیت (۲) استعداد ذاتی معاشرے میں صرف چند افراد کو حاصل ہوتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان افراد کو مشخص اور معین کیا جائے انہیں دوسروں سے جدا کر کے پہچانا جائے اور ان کی خصوصی تعلیم و تربیت کے لیے طریقہ کار معین کیا جائے تا کہ صاحب صلاحیت افراد کی صلاحیتوں کی تربیت اور تکمیل ہو سکے اور انہیں معاشرے کی سربراہی کے فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار کیا جا سکے۔

نظام افلاطونی میں ایسے صاحب استعداد افراد کی شناخت عہد طفلی ہی میں کر لی جاتی ہے اور انھیں بیس (۲۰) سال کی عمر تک خصوصی تعلیم و تربیت فراہم کی جاتی ہے۔ (۳) اس مرحلے پر ان میں سے بہترین افراد کو الگ کر لیا جاتا ہے۔ تربیت کے

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، کتاب دوم، ص ۱۲۵

(۲) ایضاً، کتاب دوم، ص ۱۲۸۔۔۔۔ کتاب سوم، ص ۱۹۷۔۲۰۱

(۳) ایضاً، کتاب ہفتم، ص ۴۳۷۔۴۳۸

ایک مختصر دور سے گزارنے کے بعد ان میں سے پھر انتخاب کیا جاتا ہے اور سب سے بہتر افراد دوسروں سے الگ کر لیے جاتے ہیں اور انہیں دس (۱۰) سال تک خصوصی تعلیم وتربیت کے مراحل سے گزارا جاتا ہے۔(۱) آخر کار پینتیس (۳۵) سال کی عمر میں منتخب افراد کا یہ گروہ تعلیم تربیت کے مختلف مراحل طے کر کے امور مملکت کو چلانے کی اہلیت حاصل کرلیتا ہے(۲) اس مرحلہ پر ان افراد کومختلف ذمہ داریاں تفویض کردی جاتی ہیں۔ بالآخر ۵۰ سال کی عمر میں ایک یا چند ایسے افراد دستیاب ہوجاتے ہیں جو امور مملکت کو چلانے کی کامل اہلیت رکھتے ہوں۔ اور اس طرح نظام سیاسی میں مراتب کا سلسلہ اپنی تکمیل تک پہنچ جاتا ہے۔

افلاطون کا پیش کردہ نظام تربیت نہایت سخت اور دشوار ہے۔ کتاب "جمہوریہ" کے باب پنجم میں اس کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں جیسے جنسی اشتراکیت، نہایت سخت جسمانی مشقت، فنون لطیفہ کی تعلیم وتربیت، ریاضی کی تعلیم، ورزش پھر بعد کے مراحل میں امور عقلی میں غوروفکر اور باہم مکالمہ اور مناظرہ وغیرہ۔ مجموعی طور پر افلاطون حکمرانوں کے بارے میں، خواہ وہ حکم دینے والے ہوں یا اس پر عمل درآمد کرانے والے، نہایت سخت رویہ اپناتا ہے۔ اس لیے کہ اس کی نظر میں مرکزی اہمیت معاشرے اور مملکت کو حاصل ہے اور وہ جو امور معاشرہ کی سربراہی کے خواہاں ہوں انہیں اس کے لیے سختی اور مشقت برداشت کرنا چاہیے۔

افلاطون کے پیش کردہ تصور معاشرہ کا تنقیدی جائزہ لینے اور ایک زمانی فاصلے سے اس کا مشاہدہ کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پیش کردہ مباحث کے نتائج کو اختصار سے بیان کردیا جائے۔

اس سے قبل یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ سیاست تنقیدی اور عمیق جائزے کے نتیجہ میں ہم بالآخر تین امور تک پہنچتے ہیں۔ یعنی حکم جس سے مراد وہ قانون ہے جو

---

(۱) جمہوریہ، افلاطون، ترجمۂ فواد روحانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، کتاب ہفتم، ص۴۳۸۔۴۳۹
(۲) ایضاً، ص۴۳۹ و بعد

اجتماعی نظم کی اساس اور بنیاد ہے۔ حکمران یعنی وہ لوگ جو اس قانون کو تخلیق کرتے ہیں اور اس کے نفاذ اور اجرا کے ذمہ دار ہوتے ہیں اور محکوم یعنی عوام کہ جن کا کام ان احکام اور قوانین کی تعمیل ہوتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ افلاطون کے نظام فکر میں ان تین عناصر کی نوعیت کیا ہے۔

افلاطونی نظام میں حکم، غیر متغیر حقائق کا نام ہے۔ یہ قوانین ان ذواتِ موجود کی طرح ،جو وجود کی دولت سے بہرہ یاب ہیں موجود ہیں، یہ حکم جو" حکمت متعالیہ" میں وجود رکھتا ہے، عقل انسانی کے ذریعے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ حکمران فلسفی ہے، جو اپنی فطری استعداد اور اس استعداد کی تربیت کے ذریعے حقائق مطلقہ کو دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور محکوم وہ تمام افراد ہیں کہ جنہیں بے چون وچرا حکم اور حکمران کی اطاعت کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ جو حقیقت ہے اور جو معاشرہ کے لیے خیر اور فلاح کی ضمانت ہے اس کی دریافت اور تشریح فلسفی حاکموں کے ذریعے ہو چکی ہے۔

افلاطون کے سیاسی نظریات کے بارے میں آخری قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ وہ معاشرے میں عدل اور اچھی زندگی کے قیام کے لیے صرف نظریہ پیش کرتا ہے لیکن کوئی ایسا عملی اقدام تجویز نہیں کرتا کہ جس کے ذریعے اس نظریے کا نفاذ یقینی بنایا جا سکے۔ قطع نظر اس کے کہ افلاطون نے اپنے فکری نظام کو جن بنیادوں پر استوار کیا ہے وہ درست ہیں یا نہیں، عالم مثال کے بارے میں اس کے نظریہ کو قبول کیا جا سکتا ہے یا نہیں اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ مطالب ومباحث اپنی جگہ درست ہیں تو پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا عالم مثال کے حوالے سے اخلاق وسیاست کی توجیہ کی جاسکتی ہے؟ اگر بالفرض افلاطون کے تمام نظریات کو تسلیم کر لیا جائے اور یہ مان لیا جائے کہ فلسفی تمام حقائق کے ادراک کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ فلسفی حکمران اپنی تمام تعلیم وتربیت کے باوجود حقائق کا بیان بھی اسی طرح کرے گا جس طرح وہ ان کو سمجھتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر

بات کی کیا ضمانت ہے کہ فلسفی حقائق کو جس طرح سے سمجھے گا اسی طرح یعنی بغیر کسی ترمیم وتحریف کے انہیں معاشرے پر نافذ کرے گا اور اس ضمن میں کسی ذاتی یا گروہی مفاد کو ترجیح نہیں دے گا۔

افلاطون اس بات کے لیے کوشاں تھا کہ داخلی عامل یعنی استعداد اور خارجی عامل یعنی تربیت وتعلیم کے ذریعے مسئلے کا حل تلاش کر لے۔ گویا اس کا خیال تھا کہ اس طرح وہ انحراف اور خرابی کو جڑ سے اکھاڑ دے گا۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس ضمن میں ایک اور عامل کو مدد و معاون سمجھتا ہے یعنی دوسری دنیا میں جزا اور سزا کا قانون۔ جیسا کہ اس کے بعض رسائل سے پتہ چلتا ہے کہ افلاطون جسم کی موت کے بعد بھی روح کی بقا کا قائل تھا، اس طرح افلاطون اپنے سیاسی نظریے کی بنیاد دو پہلوؤں پر استوار کرتا ہے، ایک حکمران میں ذاتی استعداد اور سخت تربیت اور دوسرا آخرت میں جزا اور سزا کے قانون کی موجوگی، لیکن وہ کسی ایسے خارجی نظام کار (Mechanisim) کی کوئی نشاندہی نہیں کرتا جو حکمرانوں کو انحراف اور خرابی سے روک سکے۔

☆☆☆☆☆

۲

معلم شہر ویراں

ارسطو کا سن ولادت ۳۸۵ قبل مسیح ہے۔ وہ ۳۶۷ قبل مسیح میں ''اکادمی'' میں داخل ہوا۔ بعد ازاں اس نے ایشیائے کوچک کا سفر اختیار کیا اور کافی مدت تک وہاں کے آمر حکمران ہریاس، جو بظاہر ارسطو کے حلقۂ شاگرداں میں شامل ہے، کے ہمراہ رہا۔ ۳۴۳ قبل مسیح میں مقدونیہ کے حکمران فلپس نے اسے اپنے فرزند سکندر کو تعلیم دینے کی غرض سے مقدونیہ بلالیا۔(۱) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو نے کچھ عرصہ سکندر کے اتالیق کے فرائض انجام دیئے۔

ارسطو ۳۳۵ قبل مسیح میں دوبارہ ایتھنز آیا اور اپنی درس گاہ قائم کی جو ''لائیسیم'' (Lyeceum) کے نام سے مشہور ہے۔ ارسطو اس درسگاہ میں اندازاً ۱۳ سال درس و تدریس میں مشغول رہا۔ ۳۲۳ قبل مسیح میں سکندر نے وفات پائی اور اسی سال ارسطو نے اپنے مخالفوں کے خوف سے، جو اس کے مقدونیہ کے حکمراں سے روابط پر ناخوش تھے، ایتھنز کو خیر باد کہا۔ اس کے کچھ ہی عرصہ بعد ۳۲۲ قبل مسیح میں وہ اس دنیا سے رخصت ہوگیا۔ ارسطو کی موت جزیرہ ابویا کے شہر Chalcis میں واقع ہوئی۔(۲)

عہد ارسطو کا اہم ترین واقعہ یونانی تمدن کا اختتام اور عہد یونان مآبی (Hellenistic) عہد کا آغاز ہے۔ ارسطو کی وفات سے ۶ سال قبل ۳۳۸ قبل مسیح میں فلپس مقدونی نے کرونا کی جنگ میں ایتھنز کو شکست دے کر اسے مقدونیہ میں ضم کر لیا۔(۳)

---

(۱) تاریخ فلسفہ امیل بریہ، ترجمہ علی مراد داؤدی، ج ۱، ص ۲۱۹۔۔۔۔ کاپلسٹن نے سن ولادت ۳۸۳،۸۴ لکھا ہے۔
(۲) ایضاً، ص ۲۲۰۔۔۔ تاریخ فلسفہ، کاپلسٹن، ص ۳۰۹، ۳۱۰
(۳) خداوندان اندیشہ سیاسی، مائیکل ب فاسٹر، ترجمہ جواد شیخ الاسلامی، مؤسسہ انتشارات امیر کبیر۔

فلپس کے بعد اس کے فرزند سکندر نے فتوحات کے سلسلے کو جاری رکھا اور دنیا کے ایک بڑے حصے، جس میں ایران بھی شامل ہے، کو فتح کر کے بنیاد رکھی۔ اگرچہ سکندر کی موت کے بعد یہ سلطنت پارہ پارہ ہوگئی مگر اس کے سلسلۂ فتوحات نے مختلف ثقافتوں کے ملاپ اور مختلف اقوام کے امتزاج اور اختلاط کے وہ مواقع فراہم کئے جو اس سے پیشتر موجود نہیں تھے۔اس کے نتیجہ میں ایسے نئے رجحانات اور محرکات ظاہر ہوئے جن کی طرف آئندہ مباحث میں اشارہ کیا جائے گا۔

سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ تہذیبی اختلاط، یونان کی ''شہری'' ثقافت کے زوال کا سبب بنا، گویا اسے سیاسی زندگی میں مدینہ یعنی شہر کے عہد کے اختتام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس تبدیلی کے نتیجے میں لوگوں کو ایک ایسی سلطنت کا تجربہ ہوا جس میں وسعت بھی تھی اور مرکزیت بھی۔ ارسطو نے اس عظیم تبدیلی کے بعض اثرات کو براہ راست دیکھا اور بعض کا بالواسطہ مشاہدہ کیا۔

یہ تبدیلیاں ہر چند عہد افلاطون میں شروع ہو چکی تھیں لیکن ارسطو کے عہد میں ان میں بہت تیزی آ گئی اور ان کے اثرات کا دائرہ پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ یونان کے شہروں کو زوال آ گیا یعنی شہری حکومت کا دور ختم ہوگیا اور ایک استعماری سلطنت نے اس کی جگہ لے لی۔ تبدیلیوں اور شکست و ریخت کے اس ماحول میں ارسطو ہمیں ایک ایسے شخص کی تصویر نظر آتا ہے جو افلاطون سے زیادہ افسردگی اور مایوسی کی حالت میں اپنے ماضی کی طرف بار بار دیکھتا ہے۔ وہ ماضی جس سے اسے بے پناہ محبت ہے۔ اگرچہ وہ اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ اپنے ذہن کو یونان کی شہری ریاست کے سیاسی تجربے اور دل کو اس کی محبت سے آزاد کر سکے لیکن بدلتے ہوئے واقعات اور حوادث کی سنگینی نے اس کے فلسفے کو زیادہ حقیقت پسند بنا دیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ وہ خیال پردازی سے پرہیز کرتے ہوئے اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ وہ حال اور ماضی دونوں کا ٹھوس اور واقعاتی تجزیہ کرے۔ ساتھ ہی وہ مستقبل کے حوالہ سے غیر ضروری تعمیمات وکلیات

بنانے، نظریہ سازی اور بے بنیاد بلند پروازی سے گریز کرتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے کی یہ بنیادیں اس کے استاد افلاطون سے بعض جہات میں بنیادی طور پر مختلف ہیں اگر چہ ان میں کچھ مماثلتیں بھی پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ سیاست کے ضمن میں ارسطو اور افلاطون میں اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔ لیکن اختلاف کے مواقع بہرحال اتفاق کے مقابلے میں زیادہ ہیں اور زیادہ بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس بات میں ارسطو اپنے استاد افلاطون کی رائے سے متفق ہے کہ مدینہ (شہر) ایک فطری ضرورت ہے اور انسان ایک مدنی الطبع جاندار ہے۔ اس موضوع کو وہ متعدد دلائل اور براہین سے ثابت کرتا ہے۔ برھان "لِمیّ" کے ذریعے اس کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ انسان فطری طور پر اچھی زندگی گزارنے کا آرزومند ہے لہذا اس علت کا معلول مدنی زندگی ہے۔(۱) کیونکہ مدنی زندگی کے بغیر اچھی زندگی ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ برہان "انّی" کے ذریعے یوں استدلال کرتا ہے کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ گویائی اور تکلم انسان کی ایسی امتیازی خصوصیت ہے جو انسانوں میں باہمی ربط و تعلق کا وسیلہ ہے۔ انسان کی یہی خصوصیت اجتماعی زندگی کی ضرورت، وجہ اور سرچشمہ ہے۔(۲) یعنی ارسطو کی نظر میں معاشرے کی تشکیل اور شہر کی تاسیس انسانی فطرت کا تقاضا ہے اور یوں شہری (اجتماعی) زندگی کی بنیاد فطری اور طبعی ہے۔

"سیاست" کے باب اوّل میں ارسطو نے شہر کے قیام کے فطری ضرورت ہونے کے موضوع کو ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں ایک دلیل یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کا پہلا مظہر گھر یا خاندان مکمل طور پر ایک فطری حقیقت ہے۔ یعنی انسان کی تخلیق کے اصول اور اس کی فطری صورت یعنی افراد (مرد اور عورت) خاندان کی ضرورت کے متقاضی ہیں۔ (۳) لیکن خاندان، انسان کی تمام تر ضروریات کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہو سکتا، لہذا اس کمزوری اور خامی کو دور کرنے کے لیے چند خاندان

---

(۱) سیاست، ترجمہ ڈاکٹر حمید عنایت، انتشارات کتاب ہائے جیبی، ج۴، کتاب اول، ص ۱۔۴
(۲) ایضاً، ص ۵ (۳) ایضاً، ص ۱۳

باہم مل کر رہنے پر مجبور ہوئے اور اس طرح چھوٹے گاؤں کی تشکیل عمل میں آئی۔ اس طرح گاؤں کا قیام بھی فطری ضرورت ہے۔(۱) بالآخر متعدد چھوٹے گاؤں مل کر ایک شہر بناتے ہیں جو اپنے دونوں اجزاء یعنی خاندان اور گاؤں کے مقابلے میں زیادہ مکمل اور خودکفیل ہے۔ بہ الفاظ دیگر شہر، خاندان اور گاؤں کے قیام کی غرض وغایت کی تکمیل کا ذریعہ ہے اور انہی کی طرح ایک فطری امر ہے جس کی بنیاد انسان کے مدنی الطبع ہونے کی فطرت ہے۔(۲)

شہر، خاندان کی غایت ومقصود ہے لیکن خود شہر کی بھی کوئی غرض وغایت ہے۔ بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ شہر کے قیام کا مقصد معاشی سرگرمیاں اور امن وامان ہے۔ یعنی انسان کی اقتصادی ضروریات اور امن وامان کی طلب جو خاندان اور گاؤں کے ذریعے تکمیل نہیں پاسکتی بلکہ شہر کے قیام کی صورت میں تکمیل پذیر ہو جاتی ہے۔ لیکن صرف انہی امور کو شہر کی اصل غرض وغایت سمجھنا درست نہیں ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ داخلی اور خارجی امن کا قیام اور اقتصادی ضروریات کی تکمیل کے لیے تجارت اور خرید وفروخت کی سہولتوں کی فراہمی اپنی جگہ بہت اہم ہے اور یہ امور شہر کے قیام اور بقاء کے لیے لازمی شرط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن انہیں شہر کی اصلی غایت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی یہ سب وسیلہ ہیں ایک بنیادی ہدف اور ایک اہم تر مقصد کے حصول کا اور وہ ہدف اور مقصد ہے شہریوں کے لیے ایک ''اچھی زندگی'' یعنی اچھی اور بہتر زندگی گزارنے کے مواقع فراہم کرنا۔(۳)

اس طرح یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ شہر کے قیام کی بنیاد فطری ہے لیکن اس کی مقصد اور ہدف ''خیر'' کا حصول ہے۔(۴) اس حد تک ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں اتفاق پایا جاتا ہے لیکن اسی نقطہ سے پھر ان دونوں کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں۔

---

(۱) سیاست، ص۳۔۴ (۲) ایضاً، ص۴۔۵

(۳) ایضاً، ص۴ (۴) ایضاً، ص۵،

ارسطو نہ صرف یہ کہ مطلوبہ سیاسی نظام کی ماہیت اور خصوصیات کے باب میں اپنے استاد سے اختلاف رکھتا ہے بلکہ وہ اپنے فکری سفر کا آغاز ''مدینہ'' کے ضمن میں افلاطون کے نظریہ کی تنقید اور تردید سے کرتا ہے۔ (۱) اس کی کوشش یہ ہے کہ وہ ماضی کے انسانی تجربات اور تدبیر امور کی روشنی میں ایک ایسے قابل عمل سیاسی نظام کا خاکہ پیش کر سکے جو انسانی بھی ہو اور اضافی بھی۔ یعنی جو انسان اور اس کی بدلتی ہوئی ضروریات سے مطابقت رکھتا ہو۔

مائیکل فاسٹر کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ارسطو کا رسالہ ''سیاست'' اہل سیاست کے لیے ایک رہنما دستاویز ہے۔ اس رسالے میں فلسفہ عملی، یعنی وہ فلسفہ جس کا سرچشمہ یونان کی حکومتوں کے سیاسی تجربات ہیں، کو جامعیت اور وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس میں یونان کے سیاسی افکار کو جس عمدہ طریقے سے پیش کیا گیا ہے اس سے بہتر طریقہ ممکن نہیں ہے۔(۲)

''سیاست'' باب دوم میں ارسطو نے مدینہ اور اشترا کی جمہوریت کے حوالے سے افلاطون کی آراء کو تنقید و تردید کا نشانہ بنایا ہے۔ نیز اسپارٹا اور کارتھیج کے نظام حکومت کی خامیوں اور خرابیوں کی نشاندہی واضح طور پر کی ہے۔ان مباحث کا سلسلہ باب سوم میں بھی جاری رہتا ہے۔

ارسطو اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ شہر کی تشکیل فطرت کا تقاضا ہے، اس لیے شہر کی بنیاد فطری ہے۔ اسی طرح وہ اس بات کو بھی مانتا ہے کہ قیام شہر کی غرض و غایت "خیر" ہے، مگر سوال یہ ہے کہ خیر کیا ہے؟

اپنے استاد کے برعکس معلم اول ارسطو کا عقیدہ یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب موضوع کی مخصوص نوعیت کی بنا پر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔اسی پہلو سے اخلاق و سیاست اور ریاضی کے اصول بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ ریاضی میں ہم اصول کلی سے

---

(۱) سیاست، آغاز کتاب دوم، ص۴۰ و بعد
(۲) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن، ج اول، ص ۳۸۰ و تاریخ فلسفہ امیل بریہ، ج ۱، ص۳۰۴-۳۰۵

آغاز کر کے نتائج تک پہنچتے ہیں، جبکہ امور اخلاق میں جزو سے شروع کر کے اصول کلی تک پہنچا جاتا ہے۔ (۱)

سیاست و اخلاق کا موضوع، عمل ہے۔ اس عمل سے مراد ایسا عمل نہیں ہے جو دیگر امور سے قطع نظر بذات خود حق ہو بلکہ اس سے مراد ایسا عمل ہے جو خیر تک پہنچنے کا وسیلہ ہو۔ (۲)

اخلاق و سیاست کا سرچشمہ اگرچہ فطری ہے لیکن اپنے موضوع کی نوعیت کے اعتبار سے ان علوم میں کسی ایسے قاعدے اور کلیے کا وجود نہیں پایا جاتا جو مستقل اور غیر متغیر ہو۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جو ارسطو اور افلاطون کے درمیان اختلاف کی نشاندہی کرتا ہے۔ (۳) یہ بات پیش نظر رہے کہ اس طرح ارسطو نے احکام حقیقی واعتباری کے درمیان اختلاف وافتراق کی بنیاد رکھ دی ہے۔

افلاطون کے برعکس ارسطو کی رائے میں اخلاق و سیاست محض دنیاوی اور انسانی معاملات ہیں جن میں کوئی ماورائی پہلو شامل نہیں ہے۔ حالانکہ تفکر کے ضمن میں وہ بھی افلاطون کی طرح مادیت سے بلند اساس اور موضوع کا قائل ہے ۔لیکن امور کلی کی ماہیت اورنوعیت کے بارے میں ان دونوں فلسفیوں میں اختلاف نظر پایا جاتا ہے۔

ارسطو کا کہنا ہے کہ:

> ''تمام ایسے کام جو فضیلت رکھتے ہیں، ان میں سے جن اعمال کا تعلق سیاست اور جنگ سے ہے وہ اگرچہ اہمیت کے اعتبار سے عظمت اور قابل فخر بلند درجہ رکھتے ہیں لیکن بھلائی اور آسائش سے تہی ہوتے ہیں ۔ اس لیے وہ کسی ایسے ہدف کا وسیلہ ہوتے ہیں جو اس عمل سے علیحدہ یعنی اس کا غیر ہے ۔یعنی یہ اعمال خود بہ نفسہ مطلوب نہیں بلکہ ہدف مطلوب

---

(۱) اخلاق نیکو ماک، ارسطو ترجمہ رضا مشایخی، کتاب فروشی دہخدا، کتاب اول، باب اول و دوم

(۲) تاریخ فلسفہ امیل بریہ، ارسطو، ترجمہ رضا مشایخی، کتاب فروشی دہخدا، کتاب اول، باب اول و دوم ص ۲۰۱

(۳) اخلاق نیکو ماک، کتاب دہم، فصل ہفتم، ص ۳۰۹

تک پہنچنے کا وسیلہ ہوتے ہیں جیسے صلح۔ کیونکہ صلح ایک ایسی زندگی کا وسیلہ ہے جو خوب اور اطمینان بخش ہو۔ اس طرح سیاست اور حکومتی امور درحقیقت وسیلہ در وسیلہ ہیں۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ عقلی فعالیت اپنے تامل اور مکاشفہ کے پہلوؤں کی بدولت تمام دیگر سرگرمیوں سے بلند اور ممتاز ہے۔ اس لیے کہ یہ اپنے علاوہ کسی اور ہدف کے تعاقب میں نہیں ہے۔ یہ بذات خود خاص شوق اور لذت کی حامل اور ہر پہلو سے کامل ہوتی ہے۔ یہ خود سے جدا اور ماوراء کسی ہدف کی تلاش نہیں کرتی''۔(۱)

اس امر کو دریافت کرنے کے بعد کہ سیاست کا مقصد ''اچھی زندگی'' کے لیے سازگار ماحول کی فراہمی ہے یہ شناخت ضروری ہے کہ کون سا نظام اس مقصد کی تکمیل کے لیے سب سے بہتر ماحول فراہم کرتا ہے۔ایسے نظام کی شناخت کا انحصار کئی عوامل پر ہے، جیسے انسان اور اس کی ضروریات کی نوعیت اور بہترین نظام سیاست کی تلاش میں کئے گئے انسانی تجربات اور ان کے عملی نتائج وغیرہ۔ اس تناظر میں ارسطو نہ کسی مدینۂ فاضلہ کا تصور پیش کرتا ہے اور نہ کسی مخصوص نظام حکومت کی نشاندہی یاسفارش کرتا ہے۔ بلکہ ''سیـــاســت'' کے باب سوم اور چہارم میں ماہیت حکومت کی بحث کرتے ہوئے حکومت کی تین قسموں کو اچھی اور انہی کی منحرف شدہ تین حالتوں کو بُری قرار دیتا ہے۔ حکومت کی وہ انواع جو ارسطو کے نزدیک مستحسن اور خوب ہیں یہ ہیں۔ شہنشائیت (Monarchy) .... اشرافیہ کی حکومت (Aristocracy) ....اور شہریوں کی حکومت (Polity)۔ انہی تین خوب حالتوں کے مقابلے میں منحرف شدہ شکلوں کو وہ بری حکومت کہتا ہے اور ان کے نام یہ ہیں۔جابرانہ حکومت (Tyranny)..........چند سری حکومت (Oligarchy)..........اور جمہوریت (Democracy)۔

---

(۲) سیاست، کتاب سوم ص ۱۲۰۔۱۱۹

ارسطو کے نزدیک حکومت کی خوبی یا بدی کوناپنے کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ اپنے شہریوں کے حقوق کے تحفظ اور ان کی بھلائی کے معاملات کا کس قدر اہتمام کر سکتی ہے۔(۱) حکومت کی بری اقسام میں اس کے نزدیک سب سے معتدل یا کم بری شکل جمہوریت اور سب سے مذموم شکل جابرانہ حکومت کی ہے۔(۲) اس کے خیال میں متوسط طبقہ (Middle Class) کی حکومت سب سے زیادہ معتدل اور قابل اطمینان حکومت ہے۔(۳) ارسطو کے نزدیک "اچھی حکومت" کی ایک اہم ترین خصوصیت معاشرے اور شہر پر قانون کی حکمرانی اور برتری ہے(۴) اس کی نظر میں اہم بات یہ نہیں ہے کہ حکومت کی شکل وصورت کیا ہے۔

بلکہ اہم بات یہ ہے کہ حکومت اپنے اختیارات کو قانون کے مطابق کس طرح استعمال کرتی ہے۔ البتہ ارسطو اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ قانون کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ناقابل تغیر ہو بلکہ یہ حالات اور ضروریات کے مطابق تبدیل ہوتا رہتا ہے۔(۵) بہ الفاظ دیگر ارسطو قانون کو مطلق نہیں نسبتی (Relative) سمجھتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ وہ قانون کی تبدیلی کے بارے میں بہت احتیاط اور غوروفکر کی تاکید کرتا ہے۔ اس کے خیال میں قانون میں نقص وخطا کے اثرات اتنے نقصان دہ نہیں، جتنے کسی قانون کی تبدیلی کے نتیجہ میں عوام کی ناپسندیدگی یا قانون شکنی کے اثرات نقصان دہ ہو سکتے ہیں۔(۶) قانون کی اہمیت مسلم ہے، مگر قانون بذات خود کوئی طاقت نہیں رکھتا اور اس کا نفاذ عوام کی خواہشات اور عادات پر منحصر ہے۔ عادت یعنی رسم و رواج کو، جو قانون کی پشت پناہ طاقت اور معاشرے کے استحکام کی ضمانت ہے، کوئی چھوٹی بات نہیں سمجھنا چاہیے۔ رسم و رواج (Customs) عرصۂ دراز میں بنتے ہیں اور انہیں آسانی سے نظرانداز کرنا ممکن نہیں۔(۷) پس قانون کو تبدیل کرتے وقت حزم واحتیاط کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

---

(۱) سیاست، کتاب سوم، ص ۱۲۰-۱۱۹
(۲) سیاست، کتاب چہارم ص ۱۵۸
(۳) سیاست، کتاب چہارم، ص ۱۷۹، اور بعد
(۴) سیاست، کتاب سوم، ص ۱۴۵
(۵) ایضاً، ص ۱۵۰-۱۴۹
(۶) ایضاً، کتاب دوم، ص ۷۷
(۷) ایضاً، ص ۷۸
(۸) ایضاً، ص ۱۴۹

ارسطو کا کہنا ہے:

''قانون کی حکومت کی اطاعت دراصل حکم خدا اور حکم عقل کی اطاعت ہے۔ البتہ آدمی زادوں کی حکومت کی اطاعت، دراصل درندوں کی اطاعت ہے۔اور شہوات کا غلبہ تو برگزیدہ افراد کو بھی سیاہ دل بنا دیتا ہے''۔(۵)

اب جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ "شہر" کے استحکام کی بناء قانون ہے اور "شہر" کی غرض وغایت بہتر زندگی کا قیام ہے تو سوال یہ ہے کہ خود "شہر" کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ارسطو مختلف حقائق اور ان کے تحلیل وتجزیہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ شہر کا مفہوم ایک ایسے مقولۂ کلی کی حیثیت رکھتا ہے جو شہریوں کے تمام اجتماع پر مشتمل ہے۔اُس کے نزدیک کل کی شناخت کے لیے جزو یعنی شہریوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ "سیاست" کے باب سوم میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شہری اس فرد کو کہتے ہیں جو حصول مناصب کا اہل اور حصول انصاف کا حقدار ہے۔(۱) ظاہر ہے کہ اس تعریف کی رو سے شہر کے رہنے والے بہت سے لوگ (جیسے غیر ملکی، پیشہ ور، غلام وغیرہ) ارسطو کی نظر میں شہری کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔

ارسطو شہریوں کے حقوق اور خصوصیات پر مختلف پہلوؤں سے بحث کرتا ہے۔ اس کے خیال میں حکومت کی بنیاد اور اس کا سرچشمہ شہریوں کا ارادہ ہے۔ اپنے اس نظریہ کی تائید میں وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص جسمانی وعقلی طور پر دیوتاؤں کی طرح دوسروں سے ممتاز اور بلند ہو اور دوسرے بھی اس کی برتری کو قبول کر کے اس کے حکم کی تعمیل پر آمادہ ہوں، تو ایسا شخص حکومت کرنے کے لیے سب سے بہتر اور مناسب ہے۔ لیکن درحقیقت ایسا کوئی شخص موجود نہیں ہوتا، اس لیے حکومت اور معاشرے کے

---

(۱) سیاست، کتاب سوم، ص ۱۰۱

استحکام کا تقاضا ہے کہ شہریوں کو باری باری حکومت کا موقع حاصل ہو۔(۱) اس مرحلہ پر افلاطون اور ارسطو کی آراء کے درمیان ایک اور اہم اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔

ارسطو اگرچہ افلاطون کی طرح صاحبان فضیلت کو حکومت کا اہل سمجھتا ہے مگر اس کی فضیلت کا تصور افلاطون کے تصور سے مختلف ہے۔ افلاطون، فلسفیوں کو صاحبان فضیلت سمجھتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک یہ فلسفی ہی ہیں جو تربیت کے خاص مراحل طے کرنے کے بعد حکمرانی کے اہل قرار پاتے ہیں جب کہ عام آدمی اس منصب کا اہل نہیں ہے۔ حکومت صرف فلسفیوں کا حق ہے اور دیگر لوگ اس حق سے محروم ہیں۔ لیکن ارسطو کی نظر میں حکمرانی کے حق کو فلسفیوں میں محصور اور محدود نہیں کیا جا سکتا اور اس کا سبب یہ ہے کہ حکومت کا تعلق فلسفہ عملی سے ہے نہ کہ فلسفہ نظری سے۔ اور یہ وہ فضیلت ہے جس کا حصول ہر شہری کے لیے ممکن ہے۔ اس لیے تمام شہریوں کو اطاعت کے طریقوں کے ساتھ ساتھ حکمرانی کے رموز کی تعلیم بھی دی جانی چاہیے۔ "سیاست" کے باب سوم کی فصل دوم میں وہ حکمرانوں کے انتخاب میں شہریوں کی رائے کی اہمیت کو بڑی شدت سے پیش کرتا ہے۔(۲)

ارسطو ایک اور نکتے پر افلاطون سے اختلاف رائے رکھتا ہے۔ اور یہ نکتہ اس کے افکار میں نہایت اہمیت کا حامل ہے اس لیے اس کے بعد سے اب تک تاریخ کے مختلف ادوار میں تفکر سیاسی اور امر سیاست کے حوالے سے بحث و تمحیص کا موضوع بنا رہا ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ ارسطو حکمرانوں میں احساس ذمہ داری پیدا کرنے اور انہیں انحراف و گمراہی سے روکنے کے ضمن میں عوام کے کردار کو بہت اہم سمجھتا ہے۔

اس سے قبل یہ ذکر آ چکا ہے کہ ارسطو شہریوں کی تعریف کرتے ہوئے انہیں مملکت اور معاشرے کے امور میں شرکت کا حقدار اور مختلف عہدوں اور ذمہ داریوں پر فائز ہونے کا اہل قرار دیتا ہے۔ وہ "سیاست" باب سوم میں شہریوں کے فرائض

---

(۱) سیاست، کتاب سوم، ص ۳۰۳ (۲) ایضاً ص ۱۰۷ تا ۱۱۲

اور حکمرانوں کے فرائض کے حوالے سے ان کی ذمہ داریوں پر تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ اور ڈیموکریسی کی مشروط حمایت کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ معاشرے کے افراد کو اگر بہ حیثیت فرد دیکھا جائے تو وہ فضیلت میں کمتر نظر آسکتے ہیں لیکن جب انہیں بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو وہ حکومت پر قابض مختصر گروہ کے مقابلے میں زیادہ فضیلت اور بزرگی کے حامل نظر آئیں گے۔(۱)

ارسطو، پارلیمنٹ اور عدلیہ میں عوام ''شہریوں'' کی شرکت پر اصرار کرتا ہے۔ وہ ''سولون'' اور بعض دیگر قانون دانوں کی طرح عوام کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ مقدس سمجھے جانے والے حکمرانوں سے ان کے عہدوں کی مدت کے اختتام پر جواب طلب کر سکتے ہیں۔ اس حق احتساب کے لیے پھر وہ اسی دلیل کی طرف رجوع کرتا ہے کہ نیک اور برگزیدہ افراد کے ساتھ عوام کی شرکت حکومت کے لیے سودمند ہوسکتی ہے۔(۲) عوام کے روبرو حکمرانوں کی ذمہ داری کے مسئلے پر اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اگرچہ عوام کو حکومت کے فن میں مہارت حاصل نہیں ہے لیکن ان کا اجتماع صاحبانِ اختصاص سے بہتر یا کم از کم ان کی سطح کے برابر صحیح فیصلہ کرنے کا اہل ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی عمارت یا موسیقی کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار صرف معمار یا موسیقار ہی کو حاصل نہیں ہے بلکہ عوام جو اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اکثر اوقات اس فن کے ماہرین سے بہتر فیصلہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔(۳) ''سیاست'' باب چہارم میں جب وہ عدالتوں کی اقسام، جن کی تعداد آٹھ ہے اور جن کا قیام عوام کا حق ہے، پر گفتگو کرتا ہے تو سب سے پہلے وہ اس عدالت کا ذکر کرتا ہے جس کا کام حکمرانوں کا احتساب کرنا ہے۔(۴) پس شہری اپنے حکمرانوں کو برتری اور فضیلت کی نگاہ سے دیکھنے کے ساتھ ہی ان کی کارکردگی پر بھی نظر رکھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ...

---

(۱) سیاست، ص ۱۲۷ — (۲) ایضاً، ص ۱۲۹
(۳) ایضاً، ص ۱۲۹ — (۴) ایضاً، ص ۱۹۹

افلاطون کی طرح ارسطو بھی سیاست اور شہری معاشرے کو ایک فطری امر قرار دیتا ہے۔ اور اس کا مقصد انسانوں کے لیے "خیر" اور اچھی زندگی کا حصول سمجھتا ہے۔ مگر وہ اپنے استاد یعنی افلاطون سے بعض معاملات میں بنیادی اختلاف رکھتا ہے۔ یہ اختلافی امور درج ذیل ہیں:

۱۔ ارسطو خیر کے لیے، جو شہر کی غرض وغایت ہے، کسی ماورائی پہلو کا قائل نہیں ہے جب کہ افلاطون کے نزدیک خیر ماورائی (متعالی) پہلو کا حامل ہے۔

ارسطو نظری اور عملی سطح پر عقل کے استعمال اور طریقۂ کار میں فرق کا قائل ہے اور اس نکتے کی جڑیں اس کے تصور کائنات میں پیوست ہیں۔ ارسطو کی نظر میں معرفت سے متعلق امور کلی اور ضروری ہیں اور ان کا تعلق دراصل فطرت سے ہے نہ کہ انسانوں کے عمل سے۔ جب کہ افلاطون تمام امور معنوی و مادی اور ذوات و معانی کو، جس میں اخلاق و سیاست بھی شامل ہیں، مثالہائے متعالی کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔ اس کے برعکس ارسطو کی نظر میں چونکہ علم اخلاقیات اور علم سیاست کی تعلیم انسانوں کے اعمال اور ان کے طرز حیات سے عبارت ہے لہذا یہاں وہ کلیات کی سطح سے نیچے آنے کو لازمی سمجھتا ہے اور جزئیات پر توجہ کو ضروری قرار دیتا ہے۔ جہاں عمل کا مرحلہ آجاتا ہے، مفاہیم کلی معطل ہوجاتے ہیں اور امور جزئی کی اہمیت اور حقیقت بڑھ جاتی ہے کیونکہ عمل جزئیات سے تعلق رکھتا ہے۔(۱)

فلسفی، فطرت کے قوانین ''اصول کلی'' کو دریافت کرنے کی صلاحیت

(۱) تاریخ فلسفہ، امیل بریہ، ج ۱، ص ۳۰۷ ـ ۳۰۸

رکھتے ہیں مگر وہ علم جو انسان کے اعمال اور طریقۂ حیات سے تعلق رکھتا ہے، اس میں انہیں کوئی خصوصی مہارت حاصل نہیں ہے۔ اس صورتِ حال کے تناظر میں امر حکومت کے حوالے سے انہیں دوسروں پر کوئی امتیاز حاصل نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں افلاطون اس بات کا قائل ہے کہ سیاست اور اخلاق کے طریقۂ کار کا سرچشمہ دائمی اور مطلق بھی ہے اور مادہ و فطرت سے جدا اور بلند بھی۔ اس لیے صرف فلسفی ہی اس کے ادراک کے اہل ہیں۔ چنانچہ صرف وہی حکمرانی کے لیے مناسب اہلیت رکھتے ہیں۔

لیکن ارسطو کا کہنا ہے کہ حکومت کا تعلق فلسفہ عملی سے ہے، جو صرف مطالعے اور تعلیم سے حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ عمل، تجربہ، انطباق اور انضباط کے ذریعے حاصل ہوسکتی ہے۔ اس کا رسالہ "سیاست" امر حکومت کے بارے میں انہی بنیادوں پر سیاستدانوں کی رہنمائی کرتا ہے۔(۱)

۳۔ ارسطو، عوام کے سامنے حکمرانوں کو جواب دہ سمجھتا ہے، جب کہ افلاطون اس بات کا قائل نہیں۔ افلاطون حکومت کی سلامتی کے حوالے سے حکمرانوں کے مقابلے میں کسی بیرونی اور خارجی عامل کو ضروری نہیں سمجھتا۔ افلاطون کا خیال ہے کہ فلسفیوں کی عقلی اور فطری استعداد و ظرفیت اور طویل و مسلسل تربیت اور اس کے ساتھ ہی دوسری دنیا میں جزا و سزا کا عقیدہ بہتر حکمرانوں اور اچھی حکومت کے قیام کی ضمانت کے لیے کافی ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ حکمرانوں کی مسلسل اور سخت تربیت اور حکمران طبقے کے لیے مخصوص اشتراکیت

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی ج ۱ ص ۳۰۷ ۔ ۳۰۸

کے اصول حکومت کے انحراف اور بگاڑ کا سد باب کرنے کے لیے کافی ہیں۔ اس طرح حکمرانوں کو باطنی طور پر غلطیوں سے مبرا ہونے کی صلاحیت حاصل ہوجاتی ہے اور وہ خود کو غلطیوں سے بچا سکتے ہیں۔ اب جو چیز باقی ہے وہ صرف قوانین کی دریافت ہے۔ اور فلسفی حاکم ان قوانین کو بخوبی دریافت کر سکتے ہیں۔ ان قوانین کے اجراء و نفاذ کی صلاحیت حکمرانوں کو حاصل ہوتی ہے، جب کہ عوام کا فرض ان قوانین کو تسلیم کرنا اور ان کے مطابق عمل کرنا قرار پاتا ہے۔ اس کے برعکس ارسطو اس بات کا قائل ہے کہ حکمرانوں کو عوام یعنی شہریوں کے سامنے جواب دہ ہونا چاہیے۔ ارسطو کے فکری نظام میں اگرچہ حکمرانوں کی تربیت کے مسئلے کو خاص اہمیت حاصل ہے مگر یہ تربیت انہیں غلطیوں اور خامیوں سے پاک اور منزہ کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

یہ اختلافات سطحی اور غیر اہم نہیں ہیں بلکہ ان اختلافات کا سلسلہ ان دونوں عظیم فلسفیوں کے مبادیات، ان کے طریقۂ فکر اور تصور کائنات سے ملا ہوا ہے۔

افلاطون ایک ایسے ''عالمِ مثال'' کا قائل ہے جو فطرت اور انسان سے جدا اور ماوراء ہے۔ جب کہ یہ دنیا فقط عالم مثال کا سایہ ہے۔ افلاطون کے اس قانون کا اطلاق تمام امور یعنی امور مادی و معنوی و ذوات و معانی پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ اس تناظر میں انسان کے لیے صرف یہی راستہ ہے کہ وہ ان واقعیات کو شناخت کرے۔ مگر ارسطو کسی جداگانہ اور ماورائی حقیقت کا اس طرح قائل نہیں ہے۔ (۱) یہ درست ہے کہ وہ کلیات کی واقعیت اور ان کے معرفت حقیقی سے تعلق کا قائل ہے۔ مگر وہ ان کلیات کو افراد کے ضمن میں جاری و موجود سمجھتا ہے، نہ کہ ان سے جدا اور الگ۔ (۲) فرد جوھرِ اُولیٰ

---

(۱) تاریخ فلسفہ امیل بریہ ج ۱ ص ۲۴۶ اور بعد (۲) ایضاً، ص ۲۵۱ و بعد

ہے اور کلیات جوہر ثانوی اور فرد مظاہر فطرت کی طرح خارج میں مستقل وجود رکھتا ہے۔(۱) معرفت حقیقت سے متعلق کلیات کا انتزاع فرد ہی سے کیا جاتا ہے۔(۲) اگرچہ فرد تغیر پذیر اور فانی ہے پس ہمیں چاہیئے کہ فرد کو اپنی توجہ کا مرکز بنائیں تاکہ کلی محقق ہو اور معرفت حقیقی حاصل ہو سکے۔لیکن ایسی صورت میں جب فرد کا کردار و اخلاق خارج میں مستقل وجود نہیں رکھتے ان سے کلیات کا انتزاع کس طرح ممکن ہے اور ان کو معرفت علمی کا موضوع کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس صورت حال میں صرف ایک ہی راستہ ہے جو ہمیں اپنے ہدف یعنی زندگی و شہر خوب تک پہنچا سکتا ہے اور وہ یہ کہ ہم نوع انسان کے سابقہ تجربات اور واقعات کی طرف رجوع کریں اور اس منزل تک پہنچنے کے لیے جو مختلف راستے اختیار کئے گئے ہیں ان میں سے بہترین راستے کا انتخاب کرلیں۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن ج۱ص ۳۴۷ (۲) ایضاً،ص ۳۴۶

۳

ایوان اخلاق سیاسی میں غروب فلسفہ

سکندر کی فتوحات ایک وسیع وعریض مملکت کے قیام کا سبب بنیں۔ اس کے نتیجے میں یونان کی قدیم سیاست اور ریاست یعنی شہری ریاستوں کا دور اپنے اختتام کو پہنچا۔ اس کے ساتھ ہی مشرق ومغرب کی تہذیبوں میں باہمی رابطوں کی راہ ہموار ہوئی، جس نے تاریخ تفکر پر عظیم اثرات مرتب کئے۔ سکندر عین عالم جوانی میں جب اس کی فتوحات عروج پر تھیں، چل بسا، اس کے ایک سال بعد ہی ارسطو نے اس دنیا کو الوداع کہہ دیا۔

اس دور میں اجتماعی اور سیاسی زندگی بحرانوں کا شکار رہی۔ اس کے ساتھ ہی تاریخِ فکرِ انسانی میں بھی عظیم تبدیلیاں اور بحران نمودار ہوئے اور ایسا ہونا ایک فطری امر تھا۔ اس لیے کہ اجتماعی زندگی میں وقوع پذیر ہونے والے بحران بالخصوص وہ بحران جن کا سرچشمہ تمدن کی تبدیلی یا تاریخ کا ایک مرحلے سے دوسرے اور بالکل مختلف مرحلے میں داخل ہونا ہو، انسان کے ذہن اور جذباتِ پر گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ ان اجتماعی تبدیلیوں کے نتیجے میں فلسفی کو نئے سوالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یعنی بدلے ہوئے اجتماعی حالات میں انسان کی حیثیت اور اس کے معاشرے اور کائنات سے تعلق کی نوعیت کا سوال۔ یہ سوال اسے فطری طور پر زندگی کے بارے میں نہایت بنیادی اور اساسی مسائل پر از سرنو غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

بحرانوں کا دور عموماً تشکیک اور لاادریت کا دور ہوتا ہے، اگرچہ کوئی مکتب تشکیکی نہ تو نظام سازی پر قادر ہوتا ہے اور نہ اس کی عمر بہت زیادہ ہوسکتی ہے۔

تشکیک اور لاادریت تاریخ کے کسی خاص دور سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ ایک نفسیانی کیفیت ہے جو بعض افراد میں پائی جاتی ہے۔ خواہ وہ افراد فلسفی ہوں یا ان کا تعلق عوام سے ہو اور ایسے افراد تاریخ کے ہر دور میں پائے جاتے ہیں۔ مگر اجتماعی بحران کا دور بہرحال اس نفسیانی حالت کو برانگیختہ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ جس وقت کوئی معاشرہ ایک تمدن سے دوسرے تمدن میں داخل ہوتا ہے تو پہلے تمدن کی اساس، اقدار اور افکار جن پر نظام زندگی کا انحصار ہوتا ہے، شکست و ریخت کا شکار ہو جاتی ہیں۔ وہی تصورات جن کو لازمی اور قطعی سمجھا جاتا تھا اپنا اعتبار کھو دیتے ہیں۔ پھر جب تک نظام زندگی کے لیے کوئی دوسری محکم اور مضبوط بنیاد دستیاب نہ ہو جائے، شک اور لاادریت کو اپنے فروغ کے مواقع حاصل رہتے ہیں۔

قدیم یونان کے تمدن کے زوال اور نئے اجتماعی نظاموں کی تشکیل کے زمانے میں فیرو (Phyro) کی پیشوائی میں مکتب تشکیک کو رواج حاصل ہوا۔ لیکن جیسا کہ اس سے قبل بھی ذکر کیا جا چکا ہے، یہ نفسیانی حالت زیادہ مدت تک جاری نہیں رہ سکتی۔ اس لیے کہ زندگی گزارنا انسان کی ضرورت ہے اور اس کے لیے کسی نظام کا ہونا ضروری ہے جو زندگی کے لیے راہ عمل متعین کر سکے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کسی محکم اور اطمینان بخش معیار اور اصول سے تعلق اختیار نہ کیا جائے۔ انسان جب تک کسی امر کے بارے میں مطمئن نہیں ہوتا اور اس کا دل اس کی گواہی نہیں دیتا، اس سے کوئی عمل سرزد نہیں ہو سکتا اور یوں اطمینان، تشکیک کا مقابل اور اس کی ضد ہے۔ عمل حتیٰ کہ زندگی صرف اسی صورت میں باقی رہ سکتی ہے کہ شک اور اس کے اثرات سے نجات حاصل کر لی جائے۔ البتہ اطمینان کی بنیاد کا بہرصورت عقلی ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر ممکن ہو تو عقل کے ذریعے اطمینان کی حالت تک پہنچا جا سکتا ہے اور عقل کی بنیادوں پر زندگی کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ بصورت دیگر انسان ماورائے عقل ذرائع یعنی اخلاق، عرفان اور دین سے تعلق جوڑ کر زندگی کے نئے روپ سے اپنا اطمینان بخش رشتہ استوار

کر لیتا ہے۔

ارسطو کے بعد کا دور فلسفیانہ اور عقلی تصور کائنات کے زوال کا دور ہے۔ یہی سبب ہے کہ یونانی تمدن کے زوال اور ارسطو کے بعد، کہ جس کے ذریعے یونان قدیم کا فلسفہ اپنے کمال تک پہنچتا ہے، ایک لمبی مدت تک کوئی ایسا فلسفی نظر نہیں آتا کہ جسے افلاطون یا ارسطو کا ہم پلہ کہا جا سکے۔ چند صدیوں بعد فلاطینس (Plotinus) جیسا فلسفی نمودار ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی فکر بھی ارسطو اور افلاطون کے نظریات کی تعبیر اور توجیہ ہی کی ایک صورت ہے۔ مکتب اسکندریہ سے وابستہ فلاطینس یہودی و مسیحی تصور توحید سے متاثر تھا۔ اس نے انھی خطوط پر ارسطو اور افلاطون کے افکار کی توجیہ نو کے ذریعے ذوقی جذابی فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کی حیثیت ایک پل کی سی ہے، جو دنیائے قدیم اور اس کے فلسفے کو اس دنیا سے منسلک کرتا ہے جو مغربی مسیحیت اور مشرق میں اسلام کے زیر اثر ظہور پذیر ہونے والی تھی۔

خلاصہ یہ کہ اس دور میں فلسفے کی اہمیت گھٹتی گئی اور تشکیک کے فروغ کے لیے میدان ہموار ہوتا گیا۔ تشکیک کے ایسے ماحول میں ان مکاتب فکر کا ظہور اور فروغ ہوا جنہیں التقاطی (مخلوط) کہا جاسکتا ہے۔ رواقیت (Stoicism) اور Epicurianism اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ ان میں سے وہ چیز جو باقی رہ سکی اور جس نے تاریخ و تقدیر انسانی پر اپنے اثرات مرتب کئے وہ یہی اخلاقی فلسفے خصوصاً رواقیت ہے۔

رواقی اور ایپکیوری مکتب کے نمائندوں نے بھی کائنات کی فلسفی اور عقلی توجیہ کو چنداں اہمیت نہیں دی، بلکہ حیات و ہستی کی اخلاقی توجیہ کے حوالے سے زندگی گزارنے کے طریقوں کو اپنی جستجو کا ہدف قرار دیا۔ اور چونکہ یہ انداز نظر اس دور کی ضرورتوں سے مطابقت رکھتا تھا، اس لیے ارسطو کے بعد کے دور میں یہی سب سے زیادہ مقبول اور مؤثر طریقہ فکر قرار پایا۔ ارسطو کے بعد کے ددر میں نظری اور عملی ہر دو سطح پر جس مکتب فکر کو غلبہ اور تسلط حاصل ہوا وہ مکتب رواقی ہی ہے۔

سکندر کے بعد دنیائے مغرب کی سیاست میں جس سیاسی نظام نے فروغ اور بقاء حاصل کی وہ روم کا سیاسی نظام ہے۔ یہ نظام بنیاد اور مظاہر، ہر دو اعتبار سے یونان کی شہری ریاستوں سے مختلف اور متفاوت ہے۔ اور یہ مکتب رواقی ہی ہے کہ جس نے اس نظام کو فکری بنیادیں فراہم کیں اور زندگی و تاریخ انسانی میں اس کی توجیہ کی ذمہ داری کو پورا کیا۔

مکتب رواقی کو مکتب اپیکیوری کے مقابلہ میں رواج اور اعتبار کیوں زیادہ حاصل ہوا ؟ اس موضوع پر ہم کسی اور موقع پر گفتگو کریں گے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ ان دونوں مکاتب کا تمام تر تعلق اور توجہ کا مرکز اس دور کے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی حالات سے ہے، مگر مکتب رواقی کی فوقیت کا سبب غالباً یہ ہے کہ یہ اپیکیوری مکتب کے مقابلہ میں قیاس کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اسے کچھ ایسے حامی حاصل ہو گئے جو روم کے سیاسی معاملات کی تشکیل اور رومی جمہوریت (جو بعد میں شہنشاہیت میں تبدیل ہوگئی) کی تنظیم میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔

مکتب رواقی کے بانی کا نام زینو (Zeno) ہے۔ چونکہ وہ اپنے شاگردوں کو زیر زمین ایوان جسے رنگین ایوان کہا جاتا تھا، میں بٹھا کر درس دیا کرتا تھا، اس لیے اس مکتب کا نام رواقی پڑ گیا۔ زینو اور اس کے پیروکار رواقیان کہلائے۔ اس مکتب میں بھی شروع سے آخر تک فکری یکسانیت نہیں پائی جاتی بلکہ پہلے، درمیانی اور آخری دور کے رواقیوں میں اختلاف فکر و نظر پایا جاتا ہے لیکن یہ اختلاف فروعی ہے اور انہی بنیادی حدود کے اندر ہے جو اس مکتب کے بانی زینو نے قائم کی تھیں۔

سیپیو (Scipio) ایک ایسے رومی خاندان کا نام ہے، جس نے جمہوریہ روم کی تشکیل میں تمام دیگر خاندانوں سے زیادہ مؤثر کردار ادا کیا۔ اس خاندان کے سربراہ کا نام سیپیو تھا جو ۲۱۸ قبل مسیح میں جمہوریہ روم کی کونسل کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ اس سے قبل ہنی بال کا مقابلہ کرنے والے رومی لشکر کا سالار تھا اور اس کے فرزندوں کو بھی رومی

حکومت میں اہم اور مؤثر عہدے حاصل رہے۔ یہ وہ شخص تھا جو مسلسل مکتب رواقی کی ترویج میں کوشاں رہا۔ (۱)

سیسرو (Cicero) روم کا زبردست خطیب، جمہوریہ روم کی سیاست کا نظریہ ساز اور جمہوریت کو شہنشائیت میں تبدیل کرنے کا مخالف تھا۔ اس کے افکار بھی مکتب رواقی کے موافق ہیں۔

سینیکا (Seneca) ایک اور رواقی فلسفی ہے، جو روم کے شہنشاہ نیرو (Nero) کے مقربین میں شامل تھا۔ رُومی شہنشائیت کے اولین برسوں میں حکومتی معاملات دراصل اس کے اور رومی جنرل بروس(Burrus) کے ہاتھوں میں تھے۔(۲) اور اس کے علاوہ مارکوس آورلیوس (Marcus Aurelius) نامی رومی شہنشاہ اور فلسفی بذات خود رواقی تھا۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ آیا یہ ہستیاں رواقی کی طرف اس لیے مائل ومتوجہ ہوئیں کہ ارسطو کے بعد مذہب رواقی، رومی حکومت کی اساس بن گیا تھا یا پھر ان ہستیوں کی اس مکتب سے دلچسپی اور تعلق اس بات کی بنیاد بنا کہ رومی جمہوریت کی فکری اساس رواقیت کے اخلاقی فلسفہ کو قرار دیا جائے۔ جہاں تک امر واقعہ کا تعلق ہے تو اس سوال کی کوئی عملی اہمیت نہیں ہے، یعنی صورت حال خواہ کچھ رہی ہو اس سے نتیجے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہم جس نتیجے تک پہنچتے ہیں وہ یہی ہے کہ نئے سیاسی نظام اور اس فکر سیاسی کے درمیان گہری مطابقت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور بہر طور ارسطو کے بعد کے دور کو فلسفۂ رواقی کے اقتدار اور عروج کے دور کے طور پر یاد کیا جائے گا، خصوصاً میدانِ سیاست میں۔ اور یہی فکر ہے جس نے اس دنیا کے ظہور کے لیے زمین ہموار کی کہ جہاں مسیحیت اور اس سے متاثرہ انسانی افکار کو پذیرائی حاصل ہوسکی۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین، کتابفروشی زوار، ج ۱، ص ۲۲۹

(۲) ایضاً، ص ۲۵۳

ایپکیوری اور رواقی فلسفوں نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کے عقلی پہلو کو ایک نیا رنگ دے دیا۔ عقل کی جگہ حس اور تجربے کو اہمیت حاصل ہوئی اور فلسفے کی جگہ اخلاق اور فرد کے کردار نے بنیادی حیثیت حاصل کر لی۔

ہمارا موضوع بحث ایک ایسا امر ہے کہ جس نے فکر سیاسی اور حقیقت دونوں کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ فکرِ جدید کا فکر یونانی سے اختلاف انسان کے بارے میں ہے۔ فکر یونانی میں شہر (اجتماعی زندگی) سے جدا فرد کا کوئی تصور ممکن نہیں تھا۔ فرد، شہری زندگی کے ذریعے ہی اپنے مقصد یعنی باسعادت زندگی کو حاصل کر سکتا تھا۔ اس اعتبار سے شہر کے زوال کی صورت میں فرد اپنی پناہ گاہ سے محروم ہو گیا۔ ایسے انسان کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی زندگی کی از سر نو تعبیر و تعریف کرے اور اپنے لیے کوئی نئی پناہ گاہ تلاش کرے جو شہر کی جگہ لے سکے۔ ارسطو کے بعد دنیا کے حالات اس طرح تبدیل ہوئے کہ مختلف اقوام ایک دوسرے سے مربوط ہو گئیں اور ایک بڑی حکومت کے تحت آ گئیں۔ ''اہل شہر'' جمہوریت یا شہنشاہیت کے شہریوں میں تبدیل ہو گئے۔ مختلف اقوام کا باہمی ارتباط، شہر یونانی کا زوال اور فرد کی حیثیت کا سوال ایسے نئے فکری نظاموں کا متقاضی تھا، جو مستحکم معاشرے اور پائیدار حکومت کے قیام کی ضمانت دے سکے۔ رواقی اور ایپکیوری اخلاق درحقیقت اس نئے اور بدلے ہوئے ماحول میں اس انسان کی حقیقت کے توجیہ گر تھے جو نفسیاتی استقلال اور روحانی جائے پناہ کی تلاش میں تھا۔ زمانہ مابعد میں دین نے اس خلا کو پورا کیا اور یہی زمانہ تھا جب دین کی ضرورت اور اس کی طرف رغبت کی راہ ہموار ہوئی۔ حیات و کائنات کی اخلاقی توجیہ اور فرد کی ایسی تعریف، جس میں اسے اپنے ماحول اور معاشرہ سے ہٹ کر ایک مستقل وجود کی حیثیت حاصل ہو، وہ فکری بنیادیں ہیں جنہوں نے مغربی انسان کو ایک ایسے جہان میں پہنچا دیا جس کی حدیں نہ صرف فصیل شہر بلکہ عالم آفاق سے بھی بلند ہیں۔

مکتب ایپکیوری میں غور و فکر کا مرکز و محور فرد اور اس کی ذاتی اور فطری

خصوصیات ہیں۔ ان کی نظر میں حقیقت کا پیمانہ اولاً ادراک حسی ہے۔ یعنی ان کے نزدیک مفاہیم صرف موجود خارج کی وہ تصویریں ہیں جو حافظے میں محفوظ رہتی ہیں۔ حقیقت کا دوسرا پیمانہ وہ نفسانی احساسات ہیں جو فرد کے طریقۂ فکر وعمل کا تعین کرتے ہیں۔عمل میں انتخاب کا پیمانہ لذت اور اجتناب کی بنیاد رنج والم ہے۔ہر انسان فطری طور پر لذت (Pleasure) کا طلبگار اور غم واندوہ سے بیزار ہے۔ اس اعتبار سے مکتب اپیکوری کو عیش پرستی سے تعبیر کیا جاتا ہے، مگر ایسا نہیں ہے۔ اپیکوری جس لذت کو عمل کی بنیاد سمجھتے ہیں وہ عارضی لذات یا شہوات نہیں بلکہ ان کے نزدیک زندگی کا مقصد ایسی لذت کا حصول ہے جو پائیدار اور باقی رہنے والی ہو۔ اس اعتبار سے لذت کے انتخاب میں مستقبل بینی کو نہایت اہمیت حاصل ہے۔ گویا اپیکوری فلسفے میں لذت سے مراد عیش وعشرت یا مادی لذات کی فراوانی نہیں، بلکہ لذت سے مراد وہ مسرت ہے جو دائمی اور پائیدار ہو۔ جسمانی صحت اور اطمینان نفس، شہوات اور بوالہوسی کے مقابلے میں پائیدار اور دائمی لذت کے انتخاب کا مرحلہ عقل کی مدد کے بغیر طے نہیں ہوسکتا۔ یہ عقل ہی ہے جو عارضی لذات کے مقابلے میں دائمی لذت کے انتخاب پر آمادہ کرتی ہے۔ اسی لیے اس مکتب کے بانی اپیکیور (Epicure) کا کہنا ہے کہ وہ انسان جو صاحب عقل وخرد ہے رنج والم میں گرفتار ہونے کے باوجود بھی خوش قسمت ہے۔(۱)

مکتب رواقی میں بھی غور وفکر کا مرکز انسان کا عمل اور اس کا اخلاق و کردار ہے اور یوں دونوں مکاتب میں فلسفے کو بنیادی حیثیت حاصل نہیں ہے۔مکتب رواقی کے سربراہوں میں دو شخصیتیں بہت مشہور ہیں، ان میں سے ایک سینیکا ہے۔مکتب رواقی کا فلسفی پہلو بیشتر اسی کے افکار سے دستیاب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اس مکتب کے آخری دور سے تعلق رکھتا ہے مگر اس کے نظریات اس مکتب کے فلسفیانہ پہلو کے جوہر اور خلاصے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسری نامور شخصیت سیسرو کی ہے، جو روم کا نامور خطیب اور

---

(۱) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن، ج ۱، ص ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۶۹

سیاستدان تھا۔ سیسرو ہی کے زمانے میں سیزر برسر اقتدار آیا اور روم کی جمہوریت، جس کا سیسرو بڑا حامی تھا، اختتام کو پہنچی۔ اور اسی مرحلے سے رومی شہنشاہیت کے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ مکتب رواقی کا سیاسی فلسفہ دراصل سیسرو ہی کے افکار میں واضح شکل وصورت کے ساتھ نظر آتا ہے اگرچہ خود سیسرو کا فلسفہ مختلف نظریات کا امتزاج اور تشکیک کا مغلوبہ ہے۔(۱) مگر جہاں تک سیاست و قانون کی تشریح کا تعلق ہے وہ مکتب رواقی کا پیرو ہے۔

اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ ارسطو کے بعد اس کے اور افلاطون کے پیش کردہ عقلی وحتمی نظریات کی شکست وریخت عمل میں آئی۔ جس کے نتیجے میں فلسفے کی عظمت اور اہمیت بھی پہلے کے مقابلے میں کم ہوگئی۔ رواقی اور اپیکیوری مفکرین نے بھی فلسفے سے اسی حد تک تعلق رکھا کہ جہاں تک ان کے اخلاقی و سیاسی نظریات کی توجیہ کے لیے فلسفے کی ضرورت تھی۔ سینیکا کا کہنا ہے کہ فلسفہ کوئی شے نہیں مگر درست زندگی کا طریقہ، یا وہ علم جس کے ذریعے زندگی بہتر طور سے گزاری جا سکے یا وہ ہنر جس کے ذریعے بہتر زندگی کا کمال حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس بات میں کوئی مغالطہ نہیں ہونا چاہیے کہ فلسفہ ایک اچھی اور شریفانہ زندگی گزارنے کا قانون ہے۔ اور جو کوئی زندگی کو کسی قاعدے کا پابند بناتا ہے اس قاعدے کے لیے مناسب ترین نام فلسفہ ہے۔(۲) اس کا مطلب یہ ہے کہ عہد قدیم یونانی دور کے فلسفے میں فکر اور عمل کے درمیان جو نسبت اور تعلق تھا، اب صورت حال اس کے بالکل برعکس نظر آتی ہے۔ یونان میں عمل، فکر کے تابع تھا جب کہ رواقیت میں فکر، عمل کے تابع اور اس کی توجیہ گر ہے۔ اس لحاظ سے عقل کلی پر انحصار کرنے اور کلیات کی طرف التفات و توجہ کرنے کی بجائے حس و تجربہ کو فکر و عمل کی اساس قرار دیا گیا۔ اگرچہ بقول کاپلسٹن کے(۳) رواقی فلسفی بھی ایک اعتبار سے عقل کے قائل اور معتقد تھے کیونکہ وہ بعض تصورات و مفاہیم کلی کو تجربے

---

(۱) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن، ج ۱، ص ۴۵۳ (۲) ایضاً، ص ۴۵۳ (۳) ایضاً، ص ۴۴۴ - ۴۴۳

پر فوقیت دیتے تھے۔ لیکن چونکہ ان کے نزدیک فلسفیانہ تفکر چنداں اہم نہیں تھا، اس لیے وہ بنیادوں کے اس تضاد و تناقض اصالت عقل واصالت حس کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ان کی فلسفے سے دلچسپی اس کے مبانی کی صحت اور مبانی اور نتائج کے باہمی تعلق اور ہم آہنگی کے حوالے سے نہیں تھی، بلکہ وہ فلسفے سے صرف اپنے نظریہ اخلاق کی توجیہ کا کام لینا چاہتے تھے، اسی لیے وہ فلسفے سے نظریاتی اختلافات اور مشکلات کے باوجود اس کا انتخاب کرتے تھے۔

رواقی، خدا پر اعتقاد رکھتے تھے مگر ان کے نزدیک اس کی حیثیت ایک ایسے فعال اساس کی تھی جس کے مقابلے میں عالم فطرت و مادہ منفعل کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ صراحت سے اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ کسی فاعل یا منفعل کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ جسم نہ رکھتا ہو۔(۱) وہ کائنات، انسان اور اخلاق و سیاست کے متعلق اپنے نظریات کی توجیہ کے لیے ایسے خدا کے وجود کو ضروری سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا عقل کُل ہے اور اس کی مشیت ہی تمام امور کی تقدیر معین کرتی ہے۔(۲) وہ اخلاق کے لیے بھی ایک مثال اور نمونۂ کلی کے قائل تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ زندگی کی غایت، سعادت ہے اور سعادت، عبارت ہے فضیلت سے اور فضیلت کا مطلب ہے فطری زندگی۔ یعنی ایسی زندگی جو فطرت کے تقاضوں سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔ ان کے نزدیک زندگی کی فطرت سے اس مطابقت کا مطلب ہے ارادۂ انسانی کا ارادۂ الٰہی سے ہم آہنگ اور مطابق ہونا۔ ان کے عقیدے کے مطابق عالم فطرت پر ایک قانون کی حکمرانی ہے اور انسان کے عمل کی قانون فطرت سے مطابقت کا مطلب ہے انسانی کردار وعمل کا خود اس کی طبیعت ذاتی یعنی عقل سے مطابق ہونا۔(۳)

مکتب رواقی کی سیاسی فکر کے مطالعے کے لیے ہمیں سیسرو کے بیانات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس کے سیاسی تفکر کا ایک بنیادی محور قانون ہے۔ سیسرو کے

---

(۱) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن، ج۱، ص ۴۴۵ (۲) ایضاً، ص ۴۴۷ (۳) ایضاً، ص ۴۵۳

خیال میں قانون بنانے کا حق نہ کسی فرد کو حاصل ہے نہ انسانی اجتماع کو بلکہ یہ ایک ازلی امر ہے جس کی بنیاد اس حکمت پر ہے کہ جو جہان ہستی پر حکمران ہے۔(۱) سیسرو کا قانون ازلی اور طبیعی خیر کا مظہر ہے۔ وہ اسی لیے ایسے اصول وضوابط کو، جو مثلاً راہزنوں کا گروہ اپنے لیے وضع کر لیتا ہے، ہرگز قانون کا نام نہیں لیتا۔(۲) یہ درستی اور خوبی جو قانون کی روح ہے، دراصل وہ پیمانہ ہے جو قانون بنانے والے نے انسانوں کو فراہم کیا ہے اور عقل سلیم کے ذریعے ان پیمانوں کو دریافت کیا جا سکتا ہے۔(۳) بہ الفاظ دیگر قانون عالی ترین مظہر ہے اس عقل کا جو انسان کی فطرت اور اس کی سرشت میں شامل ہے۔(۴)

یہ قانون تمام کائنات اور اس کے ہر حصے پر محیط ہے۔ اس کے اصول اٹل اور اس کا اعتبار ابدی ہے۔ کوئی طاقت حتیٰ کہ رومی سینٹ یا عوامی رائے بھی اس قانون کی اطاعت سے مستثنیٰ قرار نہیں دے سکتے۔(۵)

سیسرو کے نظریے کے مطابق اس دنیا میں صرف ایک ہی قانون کی عملداری ہے یعنی قانونِ فطرت یا فطری قانون۔(۶) اور یہ قانون تمام موجودات، انسان، فطرت اور موجوداتِ عالیہ یہاں تک کہ خداوند پر بھی یکساں طور پر نافذ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہم عالم وجود کو ایک ایسی قلمرو کی طرح سمجھ سکتے ہیں جو واحد ہے، جس کے مفادات مشترک ہیں اور خدایان (دیوتا) اور انسان اس کا حصہ ہیں۔(۷)

اس سے یہ امر واضح ہوا کہ قانون، انسان کا وضع کردہ نہیں، بلکہ خدا یا ایسی کسی طاقت کا وضع کردہ ہے جو ہستی سے ماورا اور بلند ہے۔ یعنی قانون کا سرچشمہ ماورائی اور غیر انسانی ہے۔ یہ قانون فقط انسانوں ہی کے لیے مخصوص نہیں، بلکہ بے جان اشیاء اپنی ضرورت طبیعی اور حیوانات اپنی حالت جبلّی کے تحت اس قانون کی اطاعت کے پابند ہیں۔(۸)

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ص ۳۱۰ (۲) ایضاً، ص ۳۱۳ (۳) ایضاً، ص ۳۱۵
(۴، ۵، ۶) ایضاً، ص ۳۲۴ (۷) ایضاً، ص ۳۲۸ (۸) ایضاً، ص ۳۲۴

البتہ انسان اور دیگر موجودات میں اس قانون کی دریافت اور اطاعت کے اعتبار سے فرق پایا جاتا ہے۔ انسان مجبور موجود نہیں بلکہ وہ عقل کے حکم و فتویٰ کے مطابق قوانین طبیعت کی اطاعت کرتا ہے۔(۱) یعنی سیسرو کے خیال میں انسان فطرت کے قوانین سے سرتابی بھی کرسکتا ہے اور یہ وہ مرحلہ ہے جہاں انسانی ارادے اور اختیار کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ سیسرو کی آراء کا اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان میں انتشار اور آشفتگی نظر آتی ہے۔ مثلاً وہ اس بات کا دعویدار ہے کہ قوانینِ اخلاقی و سیاسی اور قوانین طبیعی کی ماہیت ایک ہی ہے۔ یعنی ان قوانین کو بنانے میں انسان کے ارادے اور اختیار کا دخل نہیں ہے۔ یہ ایک ماورائے انسانی ''ارادۂ برتر'' کے وضع کردہ قوانین ہیں جنہیں انسان اپنی عقل کے ذریعے دریافت کرسکتا ہے۔ لیکن عملی زندگی میں اس قانون کی پیروی اور اطاعت کے ضمن میں ارادۂ انسانی کو دخیل سمجھتا ہے۔ یعنی ایک پہلو سے انسانی زندگی پر محیط قانون ایک ایسا امر واقعی اور مقرر شدہ ہے، جس کا منبع اگرچہ انسان نہیں لیکن زندگی پر اس قانون کے نفاذ اور اطلاق میں انسانی ارادہ و اختیار کے دخل کا مطلب یہ ہوگا کہ قانون کو بنانے میں بھی انسان کا دخل ہوسکتا ہے۔ مگر فلسفۂ رواقی میں اس قسم کے تضادات کو چنداں اہمیت نہیں دی جاتی، بلکہ اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ سیاست اور اخلاق کے مخصوص نظریات کی توجیہ کی جاسکے۔ سیسرو انسانوں اور حکومتوں کے اس حق کا انکار نہیں کرتا کہ وہ اپنے لیے قوانین وضوابط وضع کرسکیں، مگر اس کا نظریہ یہ ہے کہ فطرت میں ایسا پیمانہ موجود ہے جس پر ان قوانین کو پرکھا جانا چاہیے۔ سیسرو کا کہنا ہے کہ انسانی قوانین اسی حد تک معتبر ہیں جس حد تک کہ وہ قوانین فطرت سے ہم آہنگ ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شہریوں کے لیے قوانین حکومت کی اطاعت مطلق نہیں بلکہ مشروط ہے۔ یعنی جس حد تک ملکی قوانین طبیعی قوانین سے ہم آہنگ ہوں، شہریوں کے لیے ان کی اطاعت ضروری ہے اور اگر یہ مطابقت اور

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ص ۳۲۵

ہم آہنگی موجود نہیں ہے تو شہریوں پر ایسے قانون باطل کی اطاعت کے حوالے سے کوئی اخلاقی ذمہ داری عائد نہیں ہے۔ (۱)

سیسرو قوانین عمومی کو کبھی قانون طبیعی کہتا ہے اور کبھی "قانون الٰہی" کا نام دیتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ قانون، خدا کے افکار ازلی اورابدی سے عبارت ہے، اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ قانون خود خدا ہے یا اس کے اپنے الفاظ کے مطابق ''خدائے بزرگ و برتر'' ہے۔(۲)

رواقیت کا سیاسی فلسفہ، جیسا کہ سیسرو نے اسے پیش کیا ہے، اس بات کا مدعی ہے کہ قانون ایک ایسا امر ہے جو مطلق ہے اور فرمان وہ حقیقت ہے جو موجود ہے اور جسے ہر انسان دریافت کرسکتا ہے۔ اس کے برعکس افلاطون اس بات کا مدعی ہے کہ قانون کے دریافت کی استعداد صرف فلسفیوں کو حاصل ہے۔ فلسفہ رواقی میں تشخیص قانون کا منشاء اور سرچشمہ تمام انسان ہیں یعنی انسان بطور انسان اس فطری استعداد کا حامل ہے کہ وہ قانون فطرت کو ایسے قوانین سے، جو فطرت سے مطابقت نہیں رکھتے، الگ کر کے شناخت کر سکے۔ اس فطری استعداد کے لحاظ سے تمام انسان برابر ہیں۔ یعنی تمام انسانوں میں یہ صلاحیت مساوی طور پر پائی جاتی ہے اور یہی استعداد ہے کہ جو انسانی عقل کی صورت میں جلوہ نما ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا کی کوئی ایک شے کسی دوسری شے سے اس قدر مشابہ نہیں ہے جس قدر ایک انسان دوسرے انسان سے مشابہت رکھتا ہے ۔ درحقیقت تفکر اور تعقل کی قوت وہ واحد صلاحیت ہے جو انسان کو دیگر موجودات کی سطح سے بلند کرتی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ یہ صلاحیت تمام انسانوں میں مشترک ہے یہ اور بات ہے کہ اس کی کیفیت میں تفاوت پایا جاتا ہے۔(۳) مطلب یہ کہ تفکر و تعقل کی صلاحیت ہر انسان میں پائی جاتی ہے، اس لیے تمام انسان ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ لیکن اس صلاحیت کے مختلف درجات ہیں اور ہر انسان کا درجہ

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ص ۳۲۶ (۲) ایضاً، ص ۳۲۵ (۳) ایضاً، ص ۳۲۷

دوسرے سے مختلف ہے، اس اعتبار سے ہر انسان دوسرے انسان سے مختلف ہے۔

یہاں ایک اور نتیجہ برآمد ہوتا ہے اور وہ ہے تمام انسان قانون کے معاملے میں مساوات رکھتے ہیں اور قانون کے نفاذ و اجراء کے نتیجے میں حاصل ہونے والے عدل کے حق میں بھی تمام انسان برابر ہیں۔(۱) بالآخر وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ وہ تمام لوگ کہ جو ان قوانین سے یکساں طور پر فائدہ اٹھاتے ہیں، ان کی حیثیت ایک ایسے معاشرے کے ارکان کی سی ہے جو مشترک المنافع ہو۔(۲) یعنی ایسا معاشرہ جس کے مفادات مشترک ہوں اور جس میں تمام انسان اپنے نسلی و جغرافیائی اختلافات کے باوجود ایک عظیم و مشترک ریاست کے ارکان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ علاقائی ریاستیں بھی ایک وسیع و عالم گیر حکومت کے قیام میں مانع نہیں ہوسکتیں۔

رواقیوں کے فلسفۂ سیاست میں، جس طرح سے سیسرو نے اسے بیان کیا ہے، چند اہم نکات کی نشاندہی کی جاسکتی ہے:

۱۔ قانون طبیعی کا وجود ازلی ہے اور اس کا سرچشمہ ارادۂ الٰہی ہے۔

۲۔ اس قانون کے ادراک کی صلاحیت تمام افراد میں مساوی ہے۔

۳۔ اس قانون یا قوانین کی اطاعت امر لازمی ہے

۴۔ اس قانون کے تحت قائم کردہ عدالت (اور دیگر اداروں) میں تمام افراد کو مساوی حق حاصل ہے۔

اس مکتب کے پیروکاروں کی تحریروں میں کسی ایسے واضح اور قابل محاسبہ معیار کی نشاندہی نہیں کی گئی، جس کے ذریعے اصل قانون کی نسبت افراد کی تشخیص کو پرکھا جا سکے۔ فقط یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی اصل فطرت اور صلاحیت عقل، جس کی حدود خود غیر واضح ہیں، پر بھروسہ کر کے اس قانون کو دریافت کر سکتا ہے۔ لیکن اگر مختلف افراد قانون کی مختلف تعبیرات پیش کریں تو پھر کس کو صحیح مانا جائے اور کسے دوسروں پر ترجیح

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ص ۳۲۷ (۲) ایضاً، ص ۳۲۸۔۳۲۷

دی جائے، اس کو جانچنے کا کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس قانون کے عملی اجراء کے لیے کوئی طریقۂ کار معین نہیں کیا گیا۔ نہ ایسا کوئی طریقہ ہے کہ جس کے ذریعے قوانین طبیعی کے نفاذ واجراء کے ساتھ ایسے غیر طبیعی قوانین کے نفاذ کو روکا جا سکے، جو حکمرانوں اور صاحبانِ اقتدار کی طرف سے معاشرے پر مسلط کئے جا رہے ہوں۔ اس ضمن میں سیسرو کا صرف ایک قول ملتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی کو قوانین باطل کی اطاعت پر مجبور کیا جائے تو اس پر اس ضمن میں کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

بہرحال ان افکار و آراء میں جو بات بہت وضاحت اور اہمیت سے سامنے آتی ہے وہ انسان کے مقام و مرتبے کی بحث ہے۔ رواقیت میں انسان ایک موجود مستقل ہے، صاحبِ عقل و ارادہ ہے اور اخلاقی ذمہ داری کا حامل ہے۔ سابقہ فلسفوں میں انسان کی حیثیت فطرت اور معاشرے کے حوالے سے معیّن کی گئی تھی۔ رواقی نظریات نے اس کے وجود کو ایک مستقل اور آزاد حیثیت سے تسلیم کیا اور اسے نہ صرف فطرت سے جدا بلکہ اس سے بلند تر حیثیت بھی دی۔ یہ وہ حقیقت ہے جسے نو افلاطونی فلسفے نے مزید وضاحت سے پیش کیا اور بالآخر مسیحی اور اسلامی فلسفوں نے خدا، کائنات اور انسان کے حوالے سے اپنے فکری تصورات کی روشنی میں انسان کے مقام و مرتبے، اس کے امتیاز اور تشخص کو مزید واضح کیا۔ مختصر یہ کہ رواقیت کی شکل میں فکر و نظر کے ایسے زاویے سامنے آئے جنہوں نے فکر و عمل اور سیاست واخلاق کی دنیا پر قابل ذکر اور قابلِ توجہ اثرات مرتب کئے۔

☆☆☆☆☆

۴

عیسائیت اور رومی سیاست

مغرب پر غلبۂ مسیحیت کے عہد کے سیاسی مسائل، فکری رجحانات اورفلسفۂ سیاست پر غور وفکر سے قبل یہ ضروری ہے کہ ہم مختصراً دنیائے قدیم اور عہد وسطیٰ کے فکری اختلافات کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کریں، تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ حیات وکائنات کے حوالے سے انسانی فکر میں وہ کون سی بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں جو بالآخر اس عہد کی سیاست میں تبدیلی اورتغیر کا پیش خیمہ بنیں۔ ان مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس بنیادی نکتہ کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ

''یہ بجا طور پر کہا جاتا ہے کہ قرون وسطیٰ میں فکر کا مرکز ''خدا'' ہے جب کہ فکر یونانی کا محور ''کائنات'' ہے''۔(۱)

لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ تقسیم اور درجہ بندی مغرب کی فکری تاریخ کے لحاظ سے ہے نہ کہ انسانی فکری تاریخ کے اعتبار سے۔ دنیا کے دیگر حصوں میں ایمان اور سیاست، موضوع فکر رہے لیکن ان کے آثار بہت کم دستیاب ہیں اور جو ہیں ان میں بھی محقق مغرب کے اسلوب اور فکر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اس لیے ان آثار میں تبدیلی اور تحریف ناگزیر تھی۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی امر واقعہ ہے کہ گذشتہ چند صدیوں سے دنیا کے بیشتر معاملات جن میں فلسفہ اور سیاست بھی شامل ہیں، مغرب کے غلبے اور تسلط کا شکار ہیں اور اسی لیے تاریخ فکر انسانی کی یہ مغربی تقسیم بندی عالمی طور پر تسلیم کر لی گئی ہے۔ اسی تناظر میں ہم نے بھی فکر و فلسفہ سیاسی کے مطالعے اور

---

(۱) فلسفہ مدنی فارابی، ڈاکٹر رضا داوری ص ۹۹ ۔ دیگران جن میں کاپلسٹن بھی شامل ہے، اسی نظریہ کے حامل ہیں۔

تجزیے کے لیے تاریخ فکرِ انسانی کو قدیم ،درمیانہ اور جدید میں تقسیم کیا ہے۔ مغرب کی فکری تاریخ کا مطالعہ اس لحاظ سے نہایت ضروری ہے کہ آج کی تمام دنیا کسی نہ کسی طور مغرب کے تمدن و تفکر سے مربوط یا اس کے زیر اثر ہے اور ظاہر ہے اس تاریخ کا مطالعہ مغرب کی تقسیم بندی کے تحت ہی کیا جائے گا۔ یوں بھی اس درجہ بندی میں کوئی حرج نہیں اور نہ اصطلاح و اعتبار کے پہلو سے اس میں کوئی شدت یا سخت گیری پائی جاتی ہے۔البتہ اس امر پر دقت نظر سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کسی اصطلاح واعتبار کا سرچشمہ اور ذہنی وفکری پس منظر کیا ہے

اس سوال پر غور کرنا بھی ضروری ہے کہ قدیم فکر میں کائنات اور عہد وسطیٰ کے تفکر میں خدا کی محوریت اور مرکزیت کس اعتبار اور کس حیثیت سے ہے؟

دنیائے قدیم میں سیاست اگر مابعد الطبیعیات (اپنے خاص معنوں میں) سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی تھی تو بہر حال کسی طور کم بھی نہیں تھی۔ سیاست کے بغیر افلاطون اور ارسطو کے فلسفے ناقص و نامکمل ہیں۔ ان فلسفوں کے تجزیے کے نتیجے میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان فلسفیوں، خصوصاً افلاطون، نے اپنے عظیم فکری نظام کی تاسیس و تنظیم اس اعتبار سے کی ہے کہ وہ اپنے مخصوص سیاسی نظریات کی توجیہ کرسکیں۔ بہ الفاظ دیگر کائنات کا ایک ایسا تصور پیش کیا ہے، جس سے ان کا مطلوبہ سیاسی نظام بخوبی ہم آہنگ ہوسکے۔ بہر طور مابعد الطبیعیات کی طرح سیاست بھی افلاطون اور ارسطو اور ان کے بعد کے لوگوں کی نظر میں نہایت اہم ہے۔ ہر چند کہ یہ دو بزرگ فلسفی مابعد الطبیعیات کو جو حقیقت کائنات کی توجیہ کا ذریعہ ہے، اصل سمجھتے ہیں، لیکن ان کے نظام فکری میں سیاست کی حیثیت ذیلی اور ضمنی نہیں ہے۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی سیاست کا مدار و مرکز انسان ہی ہے۔

قرون وسطیٰ میں فکر کا محور خدا اور روحانی اقتدار کا مرکز کلیسا ہے۔ اگر چہ اس دور میں کسی موضوع کو ''الٰہیات'' جتنی خصوصی اہمیت حاصل نہیں تھی، جس کا نمایاں اور

واضح مطلب یہی ہے کہ فکر کا محور خدا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ مسیحیت کے غلبہ و اقتدار کے اس دور میں امر سیاست، کہ جس کا انسان کے ساتھ تعلق ہے، بھی قابل توجہ رہا اور جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ اس دور میں بھی سیاست کے حوالے سے خدا سے زیادہ اہمیت انسان کو حاصل ہے۔

اس کے باوجود ذیل میں پیش کی جانے والی تشریح کے تناظر میں مندرجہ بالا تعبیر کہ عہد قدیم میں مرکز فکر ''کائنات'' اور قرونِ وسطیٰ میں ''خدا'' ہے، غلط قرار نہیں دیا جا سکتا۔

قدیم یونان میں کائنات مختلف اجزاء کا ایک ایسا مجموعہ ہے، جو باہم مربوط و متحد ہے۔ کائنات کل ہے جب کہ انسان اس کے جزو یا حصے کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایسا جزو ہے جسے سقراط اور اس کے بعد کے فلسفیوں کے افکار میں زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ سقراط سے قبل کا فلسفہ، کائنات کی کسی واحد بنیاد، کہ جو اپنی نوعیت میں آگ اور ایٹم وغیرہ، کا متلاشی تھا۔ اس فلسفہ میں انسان کو کائنات کے مجموعہ میں ایک حقیر جزو کی حیثیت حاصل تھی۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظریات کی روشنی میں کائنات کی ثنویت یعنی مادہ، ذہن اور معقول و محسوس کے مابین دوگانگی کے تصور کو خاطر خواہ اہمیت حاصل ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی اس نظریے نے فروغ پایا کہ مادہ چونکہ کائنات کا جزو فانی ہے، اس لیے اس کی حیثیت کم تر جزو کی ہے۔ اس کے برعکس عقل اور خدا، کہ عقل اعلیٰ و کلی ہے، جزءِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں، کے تصورات کو اہم تر اور محکم تر حیثیت حاصل ہوئی اور اسے طبیعات اور مابعد الطبیعیات کے درمیان جگہ دی گئی۔ انسان موجود حقیقی ہے، لیکن اس کی حقیقت کا پیمانہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے تصور مثال یا ارسطو کے نظریۂ عقل سے کس قدر حصہ حاصل کیا ہے۔ انسان کو حقیقت اور کلیات کے ادراک کی صلاحیت حاصل ہے، اس کے ساتھ ہی وہ اخلاق و سیاست کا موضوع بھی ہے۔ لیکن

افلاطون اور ارسطو انسان اور کائنات، جس میں خدا بھی ایک مقام رکھتا ہے، کی حقیقت کے بارے میں جو تصور رکھتے ہیں اس کی روشنی میں سیاست و اخلاق کے حوالے سے انسان کے کردار کا تعین دراصل کائنات کے فطری اصول کرتے ہیں۔(۱) اس تناظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ اصل اہمیت ''فطرت'' یا ''کائنات'' ہی کو حاصل ہے۔ افلاطون و ارسطو کے فلسفوں میں اصل، معقول عالم اور کلیات ہے، دونوں فلسفی، نظری فلسفی ہیں، جو امور ثانیہ اور متعالی کے بارے میں سوچتے ہیں۔ حقیقت کلی اور انسان جزئی کے درمیان بہت فاصلہ ہے اور اس فاصلے کو موجودات عالی (مثل، یا عقول و نفوس) کے سلسلہ مراتب کے ذریعے پر کیا گیا ہے۔

افلاطون اور ارسطو کے خدا یا خدایان (دیوتا) اور دین کے زندگی اور فکر پر غلبے کے دور میں سامنے آنے والے تصورِ خدا میں بہت بڑا فرق ہے۔

خدائے ارسطو، اپنے سوا کسی کے بارے میں نہیں سوچتا۔ اس کی فکر اپنے علاوہ کسی اور موضوع سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اسے انسانوں کی بابت کوئی علم ہو سکے۔ ارسطو کا محرک اول چونکہ غیر مادی ہے اس لیے یہ خدا کوئی جسمانی کام کرنے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔(۲)

کائنات مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم مربوط و پیوستہ ہیں اور جن کا سلسلہ بے صورت اور ازلی مادے سے پہنچتا ہے۔ اسی طرح کائنات ازل سے فطرتاً اپنے کمال کی طرف حرکت میں ہے۔ گویا کائنات کی توجیہ علت فاعلی کے مقابلے میں علت غائی کے حوالے سے کی جاتی ہے۔

اس کائنات میں انسان کی حیثیت ایک ایسے جزو کی ہے، جو مادہ اور ذہن کا سنگم ہے۔ انسان کا مرکز و حقیقت ہستی سے کوئی خاص رابطہ ممکن نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ نظام ہستی کے دائمی اور مطلق قوانین، کہ جن کی شناخت پر وہ قادر ہے،

---

(۱) تاریخ فلسفہ، کاپلستن، ص ۳۷۵ (۲) ایضاً، ص ۲۶۲

تے سے اپنا تعلق قائم کرے۔ یہ رابطہ یک طرفہ ہے اور صرف اس کی نظری فعالیت کے ذریعے ممکن ہے جو انسان کی اعلیٰ ترین فعالیت ہے۔

افلاطون کے آثار میں اگرچہ جستہ جستہ نفس انسانی کی ابدیت پر گفتگو کی گئی ہے مگر انسان اور کائنات کے مرکز حقیقی کے درمیان رابطے کی کوئی قابل اطمینان توضیح نہیں پیش کی گئی۔

افلاطون اور ارسطو نے اپنے تصور کائنات کو اس طور پر منظّم کیا ہے اور اس کے اجزاء کی تنظیم اس طرح کی ہے کہ کائنات کے اس تصور کو اس شہری نظام سے ہم آہنگ بنایا جا سکے، جس کا تعلق انسان سے ہے اور جس کے ذریعے انسان اپنی تکمیل کر سکتا ہے۔ پس اگر تاریخ فکر کی درجہ بندی کا پیمانہ انسان کو بنایا جائے تو پھر ہر دور میں انسان کے مقام و مرتبے پر یکساں توجہ پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر فکر کی اصل و اساس اور اس کے مدار و محور کو پیمانہ بنایا جائے تو پھر ظاہر ہے قدیم، میانہ اور جدید دور کی تقسیم درست ہے۔

یونانی تمدن کے زوال اور عقلی اور فلسفیانہ تصورات کائنات کے انحطاط کے نتیجے میں انسان ، جو ذہنی اور مادی دنیاؤں کی درمیانی کڑی کی حیثیت رکھتا ہے، پہلے سے زیادہ قابل توجہ قرار پایا۔ اور اہل فکر و نظر نے انسانی عادات و اطوار اور اس کے اخلاق و کردار کو زیادہ مرکز توجہ بنایا۔ اگرچہ مابعد الطبیعات کی اہمیت کی یکسر نفی نہیں کی گئی، مگر اسے اخلاق و سیاست کی توجیہ کا وسیلہ بنا دیا گیا۔ ایپکیوری اور رواقی مکتب فکر میں عقل کی جگہ حس اور تجربے نے حاصل کر لی۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر عہد افلاطون و ارسطو میں عمل، فکر تابع اور فکر کی نسبت سے اس کے جزو کی حیثیت رکھتا ہے تو دور یونان مآبی (Hellenistic) میں صورت حال اس کے برعکس ہے یعنی فکر، عمل کے تابع نظر آتی ہے۔

وقت کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ خصوصاً مکتب اسکندریہ کے زیر اثر انسان کے

اخلاقی ،عقلی اور نفسیاتی پہلو نے نئی حیثیت اور اہمیت حاصل کرلی۔ اس کے ساتھ ہی خدا کا ایسا تصور سامنے آیا جو یونانی تصور سے یکسر مختلف تھا۔ ایک طرف فرد انسانی کی شخصیت لطیف ہوتی گئی اور اس نے کم و بیش دینی اور عرفانی رنگ حاصل کرلیا۔(۱) اور دوسری طرف خدا کا ایسا تصور سامنے آیا جو اپنی ممتاز مخلوق یعنی انسان سے خصوصی تعلق رکھتا ہے۔ فلاطینس کی حیثیت اس پل کی سی ہے جو یونان کے قدیم یونان کو اس دنیا سے ملاتا ہے، جس کی آمد کا انتظار تاریخ کر رہی تھی۔

فلاطینس، جس نے نو فلاطونیت (Neoplatonism) کی تدوین اور تکمیل کی، مصر میں پیدا ہوا مگر اس کی فکری تربیت اسکندریہ میں ہوئی۔ مکتب اسکندریہ کی خصوصیت، یونانی فلسفے کا مشرقی خصوصاً دینی تفکر سے امتزاج ہے۔ فلاطینس اسکندریہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد چالیس (۴۰) سال کی عمر میں روم پہنچا اور وہاں اپنے فلسفے کی تعلیم و ترویج کی۔ اسکندریہ فکر انسانی کے اہم مراکز میں ایک قابل ذکر مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشہور یہودی فلسفی فیلو (Philo) اسی مرکز سے منسلک تھا اور یہیں اس نے اپنے فلسفے کو، جو یہودی اور یونانی فکر کا امتزاج ہے۔ درجۂ تکمیل تک پہنچایا۔(۲)

اس سے قبل کے فلسفوں میں حقیقت کی شناخت کے منبع اور انسان اور حقیقت ہستی کے باہمی تعلق کے حوالے سے وحی نام کی کسی شے کا ذکر نہیں پایا جاتا اور نہ حس اور عقل کے ساتھ یا ان کے ذیل میں ایمان کا کوئی تذکرہ ملتا ہے۔ لیکن فیلو کے فلسفے کے نتیجے میں ان دونوں عناصر کو دنیائے فکر انسانی میں خصوصی جگہ حاصل ہوگئی۔

فیلو، فکر کے توحیدی دبستان کے اولین اور قدیم ترین مفکروں میں شامل ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جو وحی الٰہی پر اعتقاد رکھنے کے ساتھ ساتھ عقلی فکر کے ضمن میں سرگرم عمل نظر آتا ہے۔

فیلو، اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کوشاں رہا کہ کتاب مقدس اور فلسفہ

---

(۱) تاریخ فلسفہ، کاپلستن، ص ۵۶۵ (۲) ایضاً، ص ۵۲۶

یونانی دونوں ایک ہی حقیقت پر گفتگو کرتے ہیں۔ وحی و عقل یا فلسفہ و مذہب کا باہمی تعلق الٰہیات کے مفکرین کے لیے، خواہ ان کا تعلق دنیائے اسلام سے ہو یا دنیائے مسیحیت سے، غور و فکر کا اہم ترین موضوع رہا ہے۔ لیکن اس کی بنیادوں کو مکتب اسکندریہ میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔

فیلو اس امر پر یقین رکھتا ہے کہ فلسفیوں نے کتب مقدس سے استفادہ کیا ہے۔ وہ خود جہاں ضرورت سمجھتا ہے، تورات کی فلسفیانہ یا اشارتی تفسیر پیش کرتا ہے۔(۱)

ان تبدیلیوں کے نتیجے میں دنیا ایک ایسے دور میں داخل ہوگئی، کہ جہاں معارف دینی، فکر کا اہم موضوع قرار پائے اور فلسفہ و دین اور عقل و وحی کے امتزاج نے فلسفیانہ فکر کے ایک ایسے دھارے کو جنم دیا جس نے تاریخ انسانی پر بہت گہرے اثرات مرتب کئے۔

ان فکری اور اجتماعی تبدیلیوں نے دنیائے فلسفہ کو خدا کے ایک نئے تصور سے متعارف کرایا۔ یہ ایک ایسے خدا کا تصور ہے جو حقیقت عالم کا مرکز ہے، صاحب علم و ارادہ ہے اور اس کے اور انسان کے درمیان خصوصی تعلق قائم ہے۔ خدا کا یہ تصور، قدیم تصورِ خدا سے بالکل مختلف ہے۔

فلاطینس نے مکتب اسکندریہ سے اخذ کردہ اثرات کے تحت خدا اور انسان کے تعلق کو اس طرح پیش کیا جو قدیم فلسفیوں کی آراء سے مختلف ہے۔ یہ نیا رابطہ دو طرفہ تھا، یعنی خدا کی طرف سے تخلیق اور انسان کی طرف سے والہانہ خود سپردگی۔ اس نئے تعلق نے انسان کی اہمیت کو اس قدر بڑھا دیا کہ اسے حاشیہ کی بجائے متن ہستی میں جگہ دی جانے لگی۔ یہی وہ رابطہ اور تعلق ہے جو مسیحی اور مسلمان متکلمین اور فلسفیوں کے افکار میں واضح تر ہو کر سامنے آتا ہے۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ، کاپلسٹن، ص ۵۲۷

خدا واجب، قدیم، کامل اور مطلق ہے۔ اس کا وجود واحد اور مشخص ہے۔ وہ نہ صرف عالم موجودات کا خالق ہے، بلکہ اس کے اور انسان کے درمیان خصوصی تعلق ہے، جو طرفین کے درمیان آ گاہانہ اور شعوری تعلق کی حیثیت سے برقرار ہے۔ خدا نہ صرف یہ کہ انسان کا خالق ہے بلکہ انسان اس کی خصوصی عنایت اور توجہ سے سرفراز ہے۔ اس نے انسان، جو اس کائنات کا گل سرسبز ہے، کی ہدایت کے لیے نہ صرف یہ کہ زندگی اور فطرت کے قوانین مقرر کئے ہیں بلکہ بذریعہ وحی انسان سے ہم کلام بھی ہوتا ہے اور ان قوانین کا علم بھی عطا کرتا ہے تاکہ انسان کائنات کے اس نظام میں زمین اور معاشرے کے حوالے سے اپنی ذمہ داریوں کو سمجھ کر ان کے مطابق عمل کر سکے اور ساتھ ہی اپنے آپ کو اس بلندتر اور اہم تر زندگی کے لیے تیار کر سکے جو اس عالم مادی کے بعد اس کی منتظر ہے۔

مسیحیت کو یہودیوں اور رومی حکمرانوں کی طرف سے مسلط کردہ سختی، مصیبت، دربدری اور تکالیف کا ایک طویل دور گزارنا پڑا۔ بالآخر کانسٹنٹائن (Constantine) کے عہد حکومت میں اسے سلطنت رُوما کے سرکاری دین کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا اور یوں مسیحیت کا ستارۂ اقبال بلندیوں پر چمکنے لگا۔ شاہ کانسٹنٹائن نے اس اہم اقدام کے علاوہ سلطنت روم کو دو حصوں یعنی مشرقی اور مغربی حصہ میں منقسم کر دیا اور اپنا پایۂ تخت بازنطین (Byzantine) منتقل کر لیا اور بازنطین کا نام بدل کر اسے قسطنطنیہ کر دیا۔ بازنطینی سلطنت کا مغربی حصہ یورپ کی نیم وحشی اور بربر اقوام کے حملوں کے نتیجے میں پارہ پارہ ہوگیا۔ یہاں تک کہ روم کی عظمت جو مغربی رومی سلطنت کا پایۂ تخت تھا قبائلِ گاتھ کی فوجوں کی یلغار نے خاک میں ملا دی۔(۱)

قبل اس کے ہم سلطنت روما پر مسیحیت اور اسلام جو اس سلطنت کے بعض اہم مشرقی حصے پر غالب رہا، کے غلبے کے دور سے متعلق فلسفۂ سیاست یا تفکر سیاسی کا

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی - مائیکل ب فاسٹر ص ۳۳۵

جائزہ لیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے حالات و واقعات پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لی جائے۔

جیسا کہ اس سے قبل اشارہ کیا جا چکا ہے کہ قدیم یونان کی مدنیت اور سیاست کے زوال کے ساتھ ہی قدیم فلسفے اور کائنات کا عقلی تصور بھی، جو ارسطو کے ذریعے حد کمال تک پہنچا تھا، انحطاط کا شکار ہو گیا۔ اس کے بعد کی چند صدیوں میں لاادریت اور التقاطی (مخلوط) مکاتب اور اخلاقی فلسفوں کو عروج حاصل ہوا۔ چند صدیوں کے بعد ایک بار پھر عقل نے فلاطینس کے فلسفے میں ''اشراقیت'' کی شکل میں ظہور کیا۔ فلاطینس دنیائے قدیم اور نئی ظاہر ہونے والی دنیا کے فلسفیانہ تفکر کو ملانے والی کڑی ہے کہ جس کے فلسفے میں عقل اور حس و تجربہ کے عناصر کے ساتھ ساتھ ''وحی'' کے موضوع نے انسانوں کے ذہن اور زندگی میں خصوصی جگہ حاصل کی۔ اس کے بعد تاریخ فکر میں وحی اور عقل کا ذکر ساتھ ساتھ نظر آتا ہے۔ وحی کبھی عقل کی نفی کرتی ہے، کبھی اسے مددگار و معاون کی طرح اپنی تائید کے لیے قبول کرتی ہے۔ بعض مفکروں کے نظریات میں وحی و عقل کی وحدت کا رجحان واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ (۱) یہ ممکن نہ تھا کہ یہ عظیم تبدیلی فکر انسانی خصوصاً سیاسی تفکر پر اثر انداز نہ ہونے پائے۔ دنیائے مسیحیت اور دنیائے اسلام دونوں نے اس تبدیلی کے اثرات کو قبول تو کیا، مگر دونوں میں اثر قبول کرنے کی صلاحیت اور اس کی نوعیت یکساں نہیں بلکہ ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس اختلاف کے اسباب اور عوامل کو تلاش کرنے کے لیے ہمیں اسلام اور مسیحیت کی باطنی فکر اور ان معروضی حالات و واقعات کو پیش نظر رکھنا ہوگا، جو ان دونوں مذاہب کے ظہور اور فروغ کے تاریخی پس منظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پہلے ہم یہ دیکھیں گے کہ مسیحیت نے بطور ایک ایسے دین کے، جس نے تاریخ بشری پر نہایت گہرے اثرات مرتب کئے ہیں، اپنے کام کا آغاز کن حالات اور شرائط میں کیا، اس دین کا پیغام اور اس کی جہت کیا ہے؟

---

(۱) ملاحظہ فرمائیں عقل و وحی در قرون وسطی۔ ایٹن جیلسن

لائق توجہ امر یہ ہے کہ مسیحیت کے لیے مختلف اسباب وعلل کی بناء پر یہ ممکن نہ ہوسکا کہ تاریخ میں کسی نئے تمدن کی بنیاد رکھ سکے اور حضرت مسیحؑ کی ولادت کے تین سو سال بعد مسیحیت کے نام پر جو کچھ باقی بچا تھا اس میں اس اہم کام کے لیے طاقت و صلاحیت موجود نہ تھی۔ مسیحیت کو چوتھی صدی عیسوی میں ایک ایسے محکم اور استوار تمدن نے، جس کی بنیاد بشریت کے عقلی، احساساتی اور اجتماعی تجربہ پر رکھی گئی تھی، بطور مہمان قبول کیا۔ اس کے بعد مسیحیت نے مختلف ضرورتوں اور مصلحتوں کے تحت، جن میں سے بعض کا تذکرہ آئندہ آئے گا، اس تمدن کے ساتھ مفاہمت اور تعاون کا راستہ اختیار کیا۔ بالآخر مسیحیت نے رومی تہذیب، جو مسیحیت کے ظہور سے قبل سے موجود تھی اور اپنے عروج کا دور گزار چکی تھی، کے قلب میں جگہ حاصل کرلی اور یہیں سے اس نے اپنے پُر اہمیت مستقبل کا سفر شروع کیا۔

تمدن رومی دنیاوی تمدن تھا اور اس تمدن میں مسائل حیات کے حل کی بنیاد قوانین کا ایک ایسا نظام تھا، جو محکم، استوار اور دیرینہ ہونے کے ساتھ ہی حوادث اور زمانے کی بھٹی میں تپایا جا چکا تھا۔ اگرچہ اس نظام کے پس پشت جہان بینی کا کوئی ایسا منظّم اور جامع تصور نہیں تھا، مگر اس کمی کو رومی تمدن نے رواقی تصور کائنات اور فلسفہ قانون فطرت کے ذریعے پورا کر لیا تھا۔ لیکن ان اخلاقی فلسفوں کے مقابلے میں مسیحیت کی بصیرت وقت کے تقاضوں اور زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی بہتر اہلیت رکھتی تھی۔ درحقیقت رُومی تمدن کو اپنے روحانی پہلو کی تکمیل کے لیے مسیحیت کی سخت ضرورت تھی اور اس اعتبار سے مسیحیت سے اتصال رومی تمدن کے لیے تکمیل کا ذریعہ بنا اور دونوں کا باہمی رابطہ ایک فطری تعلق کی صورت اختیار کرگیا۔

جب ہم روم کے حوالے سے قانون کی بات کرتے ہیں، تو اس سے ہماری مراد ایک ایسا منظّم مجموعہ قوانین ہوتا ہے، جو نہ صرف اس دور میں اور قرون وسطیٰ میں، بلکہ تمدن مغرب کے عہد جدید میں بھی بنیادی انسانی حقوق، مدنی اور بین الاقوامی قانون

کے اہم منابع میں سے ایک منبع کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہ ایک امر واقعہ ہے کہ تاریخ کے قدیم ترین ادوار سے آج تک کسی قوم یا گروہ حتیٰ کہ ابتدائی بدوی قبائل کے لیے بھی اس بات کا امکان نہیں تھا، کہ کسی نظم اجتماعی کے بغیر زندگی گزار سکیں۔ اسی لیے ہر دور اور ہر جگہ زندگی کی کوئی نہ کوئی اجتماعی صورت رہی ہے۔ افراد کے باہمی روابط کچھ اصولوں اور ضابطوں کے پابند رہے ہیں اور بالآخر ان قواعد و ضوابط نے بتدریج ایک معین اور قابلِ محاسبہ نظام کی صورت اختیار کرلی۔ اس مرحلے پر ہمیں یہ بحث نہیں چھیڑنی کہ معاشرتی قواعد و ضوابط اور کسی تمدن کے تمام اجزاء و عناصر کا باہمی تعلق کیا ہے یا یہ کہ تہذیب وتمدن کے درمیان کس طرح کا تعلق پایا جاتا ہے۔ اصل میں یہ ایک طویل بحث ہے اور اس مرحلے پر شاید کسی ایسے قطعی اور واضح نتیجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوسکے، جسے ہر مرحلے پر اور ہر جگہ منطبق کیا جا سکے۔ یہ فطری امر ہے کہ بحث کرنے والوں کے اعتبارات، مفروضات ومبادیات نتائج کے تعین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔اس لیے ہمیں جس واضح امر کی نشاندہی کرنی ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی ایسا معاشرہ وجود نہیں رکھتا جو قواعد و ضوابط یعنی عام قانون سے بیگانہ اور تہی ہو۔ یہ بالکل واضح ہے کہ رومی نظام جیسا مشہور ومعتبر نظام بھی قانون وحقوق کی اساس پر قائم تھا۔ لیکن رومی قانون اس اعتبار سے کہ اس میں حقوق کی ترتیب وتدریج پائی جاتی ہے۔ رومیوں خصوصاً قانون نافذ کرنے والوں کی نگاہ میں بہت اہمیت کا حامل تھا اور اسے حرمت واعتبار کا بلند درجہ حاصل تھا۔ اور آج بھی جب ہم روم اور اس کے تمدن کے آثار وباقیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس کی تحقیق وتلاش میں کتابوں، کتب خانوں اور عجائب گھروں کا رخ کرتے ہیں تو ہمیں روم کا قانون اور آئین دادرسی بہت عظمت اور بلندی کا حامل نظر آتا ہے۔ ایک اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ روم میں ماہرین قانون کو وہی مقام بلند حاصل تھا جو یونان قدیم میں فلسفیوں کو۔ یاد رہے کہ اس تشبیہ سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان دو طبقات کو ہر اعتبار سے خصوصاً تاریخ اور فکر

انسانی پر ان کی اثر پذیری کے اعتبار سے مساوی سمجھا جائے۔

اس مرحلے پر جس نکتے کی اہمیت کو اجاگر کرنا ہے اور آئندہ مباحث میں اس سے نتائج اخذ کرنا ہیں، وہ رومی قانون کا انسانی وعرفی پہلو ہے۔ اگرچہ عظمت روم کے ثناخوانوں کی تحریروں میں بعض حوالہ جات ایسے بھی دستیاب ہو سکتے ہیں جن میں روم کے نظام کو خداؤں کی تائید کا حامل اور اس کا منبع اور اس کی بنیاد، افراد انسانی سے برتر کسی ارادے کو قرار دیا گیا ہو۔ لیکن ایسی تمام کہانیوں کے باوجود جن میں روم اور اس کے نظام کی بنیادوں کو مادی دنیا یا کم ازکم دنیائے انسانیت سے جدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ رومی قانون انسانی تلاش وتجربہ کا حاصل ایک ایسا قانون ہے جس کا تعلق دنیاوی زندگی سے ہے۔ خود رومی اس بات کے قائل نہیں تھے، کہ یہ مجموعۂ قانون کسی ایسے منبع اور سرچشمہ سے تعلق رکھتا ہے جو مافوق بشری ہے۔ اگرچہ قانون، جونظم اجتماعی کی اساس ہے، ان کی نظر میں انفرادی امور سے زیادہ اہم اور محترم حیثیت رکھتا تھا۔

سیاست وتمدن کے مورخین کی آراء کے مطالعے سے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ رومی قانون کی اصل اور بنیاد وہ قواعد وضوابط ہیں، جن کا تعلق انسانوں کی ایک محدود آبادی سے ہے جو کسی خاص علاقے میں زندگی بسر کرتے تھے اور یہ قانون مجموعہ ہے، مذہبی رسوم ومناسک اور ان عادات واطوار کا جو ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے ہیں۔(۱)

لیکن جب سلطنت روم کا دائرہ پھیلنا شروع ہوا اور مختلف علاقوں اور مختلف تہذیبی مزاج اور تمدنی نظام کی حامل کئی ایک اقوام زیرنگیں ہوئیں تو صورت حال یکسر بدل گئی۔ اس بدلی ہوئی صورت حال میں ایسے اصول وضوابط سے کام چلانا ممکن نہیں تھا جو محدود اور غیر لچکدار تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ قانون اور نظام اجتماعی کی بنیادوں پر

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازوقی، ص ۲۳۰، ج ۱

از سرنو غور کیا جائے تا کہ انہیں جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جا سکے۔

قواعد وضوابط میں مزید لچک پیدا کرنے اور انہیں فطری انصاف کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے خصوصی جج Praetor Peregrinus مقرر کئے گئے۔ اگرچہ قوانین کی بنیاد وہی رہی، جو ماضی میں تھی، لیکن ان ججوں کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ذوق سلیم سے کام لیتے ہوئے قوانین کے اجراء کا اعتدال پسندانہ رویہ دریافت کریں۔(۱)

بتدریج قانونی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے دو اہم بنیادوں کا تعین کر لیا گیا یعنی حسن معاملہ اور مفاد عامہ۔ ان تبدیلیوں اور مفتوحہ اقوام سے کیے گئے معاہدات پر عمل کے نتیجے میں ایک قابل ذکر مدت کے بعد ایسے قوانین وجود میں آئے، جنہیں روم کے اہل قانون Jus Gentium یا قانون عامہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قوانین کا یہ مجموعہ وقت کے تقاضوں اور وسیع سلطنت کے حالات اور ضروریات سے نسبتاً سازگار اور ہم آہنگ تھا اور وقت گذرنے کے ساتھ تجربے اور عمل کے ذریعے مزید بہتر اور جامع تر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ بالآخر اس نے وہ شکل اختیار کر لی جسے عام طور پر ''رومن لاء'' کہا جاتا ہے۔(۲)

اہل روم عملی لوگ تھے اور ان کی نظر میں فکر و فلسفے کی اہمیت اگر تھی بھی تو بس اس قدر کہ وہ ان کے عملی اور سیاسی مسائل کے حل میں مدد کر سکے۔ دراصل یونان میں فلسفے کو جو جگہ حاصل تھی، وہ مقام روم میں قانون نے لے لیا کہ جس کا تعلق، عمل اور انسانوں کے باہمی روابط سے تھا۔ مگر یہ شریعت دنیاوی تھی، جس کی بنیاد تشخیص و تجزیہ انسانی ہے اور جس کا مقصد انسان کی عملی زندگی کے مسائل کا حل پیش کرنا ہے۔

تمام مجموعہ ہائے قوانین کی طرح رومی قانون کے لیے بھی یہ ممکن نہ تھا، کہ فلسفے سے غیر متعلق اور الگ رہے۔ بہرحال یہ ایک قطعی امر ہے کہ کسی قوم کی اجتماعی

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازوقی، ص ۲۳۰ (۲) ایضاً، ص ۲۳۱

سوچ اور اس کا تصور کائنات اس کے اجتماعی، سیاسی،اور قانونی نظام کی تشکیل اور اس کے محتویات پر اثر انداز ہوتا ہے۔

رومی قانون اور سیاسی نظام اور اس کے قواعد وضوابط کی بنا کسی مربوط فلسفے یا معین تصور کائنات پر نہیں رکھی گئی تھی۔ اس لئے اسے اپنے اثبات و استحکام اور عوام بالخصوص اہل نظر میں قبولیت کی سند حاصل کرنے کے لئے کسی فلسفے یا معنوی نظام کی شدید ضرورت اور تلاش تھی، اور اس تلاش وجستجو کی پہلی منزل رواقیت کا فلسفۂ اخلاق ٹھہری۔ رواقیت کا اخلاقی فلسفہ، روم کے سیاسی و اجتماعی نظام اور اس کے قانونی پہلو سے ہم آہنگ اور مطابق تھا اور اس نے روم کی سیاست اور اس کے نظام قانون کی صحت وصداقت کی توجیہ کی ذمہ داری کو کافی حد تک پورا کیا۔ رواقیت کے فطری حقوق (Jus naturale) کا تصور، جو فلسفی اور منطقی استدلال پر مبنی تھا، روم کے سیاسی و اجتماعی نظام کی پہچان قرار پایا۔ اس تصور نے ''قانون عرفی'' کی اصلاح، مذہبی رسومات کی شدت اور رسم و رواج کے جمود کو دور کرنے میں اہم اور بنیادی کردار ادا کیا۔ اور یوں ''رومن لاء'' ایسی محکم بنیادوں پر استوار ہوا کہ آج بھی یہ قانون کے ایک اہم مصدر و ماخذ کی حیثیت سے مطالعے اور تحقیق کا عالمی موضوع ہے۔ قانون روم کے بارے میں Polybius کی تحریریں اور تحقیقات نہایت مفید اور معتبر ہیں اور انہیں اولیت کا شرف بھی حاصل ہے۔ اس کی رائے میں جمہوریۂ روم کی خوبی اور اس کی پائیداری اور استحکام کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس نظام میں حکومت کی مختلف اقسام کی خوبیوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں حکومت کی مختلف اقسام کے مفید عناصر کو ایک ایسے مناسب اور مستحسن طریقے سے جمع کر دیا گیا ہے کہ جس سے معاشرے میں توازن اور اعتدال قائم ہو گیا ہے۔

جمہوریہ روم کی خوبی یہ ہے کہ کونسل (عنصر شہنشاہیت)، سینٹ (عنصر اشرافیت) اور اسمبلی (عنصر عوام) یہ تینوں ادارے باہمی نظارت اور کنٹرول کے ذریعے

حکومت کو زوال یا فساد کا شکار ہونے سے محفوظ رکھتے ہیں۔(۱)

اس تفصیلی گفتگو کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ ''رومن لاء'' ایک اہم موضوع ہے جو ظہور مسیحیت سے قبل ایک طویل مدت تک رومی معاشرے کی تشکیل و تنظیم میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی لیے اس دور میں علم قانون سے واقفیت، منصفی اور وکالت سے تعلق اہم اور لائق احترام پیشے کی حیثیت رکھتا تھا۔(۲)

عہد حاضر میں قانونی اور اجتماعی حقوق کے حوالے سے قانون روم ایک اہم مآخذ و مصدر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قانون کی مدون اور مرتب شکل پر مشتمل ایک اہم دستاویز Justinian کے نام سے موسوم ہے۔ یورپ کی تاریخ تمدن میں ایک طویل مدت تک اس قانون کا علم باعث فضیلت سمجھا جاتا رہا۔(۳) یہ قانون اہل روم کے لیے زندگی کی عملی بنیاد تھا۔ انسانوں کے بنائے ہوئے اس قانون کا سرچشمہ چونکہ انسان کے وہ تجربات تھے، جو ارضی حقائق سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی لیے اس قانون میں کوئی قدسی یا الٰہی حوالہ نہیں پایا جاتا۔

رومن لاء، خواہ اس کا سرچشمہ، رومی تہذیب و تمدن کو قرار دیا جائے یا رومن لاء کو اس تہذیب و تمدن کا سرچشمہ مانا جائے، بہرحال عملی و اجتماعی نظام کی معتبر اساس کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر اس دور کی پوری تاریخ سے صرف نظر کر کے قرون وسطیٰ کے محض آخری دور کی فکری اور عملی صورت حال کا جائزہ لیا جائے تو بھی اس نتیجے تک پہنچنے میں کوئی ابہام نہیں ہے، کہ ظہور مسیحیت کے وقت مغربی انسان کا قانون حیات، رومن لاء تھا۔ یہ بحث قرون وسطیٰ کے فکر و عمل اور فلسفہ و سیاست کی صورت حال کو سمجھنے میں مددگار ہوگی اور ہم حسب موقع اس کی طرف رجوع کرتے رہیں گے۔

اب وہ مرحلہ آ گیا ہے کہ یورپ میں مسیحیت کی ترویج اور اس کے اثرات کو

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازوتی، ص ۲۲۶ ۔ ۲۲۷

(۲) ایضاً،ص ۲۳۱، ۲۳۲

(۳) ایضاً،ص ۲۴۸

موضوع بحث بنایا جائے۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ مسیحیت، تاریخ مغرب میں عہد قدیم کو عہد جدید سے ممتاز کرنے والے عوامل میں سب سے اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مسیحیت، حضرت مسیحؑ کی ولادت کے بعد چوتھی صدی کے نصف اول میں سرکاری مذہب کے طور پر تسلیم کر لی گئی۔ اس عظیم واقعہ کے کچھ سال بعد یعنی ۳۵۴ء میں سینٹ آگسٹائن (St.Augustine) کی ولادت ہوئی، جن کا شمار عیسائیت کے مشہور ترین مفسرین، مفکرین اور علم الٰہیات کے ماہرین میں ہوتا ہے۔

مسیحیت، رومی شہنشاہ کانسٹنٹائن کے عہد میں بطور سرکاری مذہب کے تسلیم کی گئی۔ اس شہنشاہ کے عہد میں سلطنت روم کو دو حصوں یعنی مشرقی اور مغربی میں تقسیم کیا گیا اور مشرقی حصے کا پایۂ تخت قسطنطنیہ قرار پایا۔ دراصل اس شہر کا یہ نام خود شہنشاہ کے نام کانسٹنٹائن پر رکھا گیا۔ سینٹ آگسٹائن کی ولادت اس کے ۱۷ سال بعد کا واقعہ ہے۔

آگسٹائن کے افکار، جن کا ایک حصہ سیاست سے متعلق ہے، یہ اپنی جامعیت کے اعتبار سے عیسائیت کے فکری و اعتقادی مصادر و مآخذ نیز مسیحی علم الٰہیات کے ماہرین پر اثر انداز ہوئے۔ اس جہت سے کہ ان افکار کا ظہور مسیحیت کے عروج کا دور ہے۔ یہ افکار یقیناً اس امر کے متقاضی ہیں، کہ ان کو اس عہد پر گفتگو کی بنیاد قرار دیا جائے۔

لیکن یہ گفتگو مکمل نہیں ہو سکتی، جب تک ایک اور نامور مسیحی مفکر سینٹ تھامس اکیونس (St. Thomas Auquinas) کا ذکر نہ کیا جائے۔ اکیونس کا تعلق قرون وسطٰی کے آخری دور سے ہے اور اُن کے افکار میں مسیحیت کا فلسفہ اپنے کمال کو پہنچا۔ ان کے بعد قرون وسطٰی کا دور تیزی سے زوال کا سفر طے کرنے لگا، یہاں تک کے تقریباً دو صدی بعد مغرب کی تاریخ، حیات و مدنیت کے ایک نئے عہد میں داخل ہو گئی۔

آگسٹائن نے اپنی تصنیف "شہر خدا" (Civitasdei) میں خود اپنی، مسیحی

معاشرے اور مسیحیت کے نصب العین کی سرگزشت رقم کی ہے۔ ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ معاشرے کی خصوصیات یا دنیاوی سیاسی نظام کے خدوخال کو اس طرح پیش کریں جیسا کہ سیاسی فلسفیوں نے اس موضوع کو پیش کیا ہے۔ اسی لیے ان کی تصنیف میں سیاست کا تذکرہ صراحتاً نہیں بلکہ کنایتاً پایا جاتا ہے۔

آگسٹائن کا ''شہر خدا'' اس زمین پر نہیں پایا جاتا۔ اگرچہ اس شہر تک انسان کی رسائی کا انحصار اس طریقۂ زندگی پر ہے جو انسان اس دنیا میں اختیار کرتا ہے، لیکن خود یہ شہر اس دنیا میں نہیں ہے۔ آگسٹائن اپنے ''شہر خدا'' کو متعارف کرنے کے لیے سب سے پہلے انسانی معاشرے کو دو گروہوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک وہ گروہ جو نفسانی خواہشات کے تحت زندگی گزارتا ہے اور دوسرا وہ جو احکام الٰہی کا پابند ہے۔(۱) اور اس تقسیم کی بنیاد '' گناہ اولیہ'' (Original sin) کا تصور ہے۔

خداوند حکیم نے انسانیت کو اس طرح خلق فرمایا کہ اس کا مبداء و سرچشمہ ایک (حضرت آدمؑ) ہے۔ اس لیے تمام انسانوں میں یگانگت اور ایک دوسرے سے محبت کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ لیکن مخلوق اول کی پہلی نافرمانی (گناہ اولیہ) کے نتیجے میں اللہ کی طرف سے سزا کا نزول ہوا اور زندگی میں بقاء کی جگہ فنا اور باہمی تعلقات میں محبت کی جگہ عداوت نے لے لی۔

ہابیل و قابیل معاشرے میں ان دو انواع کا اولین نمونہ ہیں، جن میں ایک خوب ہے اور دوسری بد۔ قابیل جو بدی کا نمونہ ہے ''شہر انسان'' سے تعلق رکھتا ہے، لیکن ہابیل جس نے حقیقت کا ادراک کر لیا ہے کہ اس دنیا میں اس کی حیثیت مہاجر و مسافر کی ہے، اپنے بھائی کی تقلید نہیں کرتا بلکہ اپنا تعلق ''شہر خدا'' یا شہر ربانی سے قائم کرتا ہے۔ دراصل تقدیر و مشیت الٰہی بھی یہی تھی، کہ ہابیل خدا کے برگزیدہ بندے کی طرح زمین پر اس طرح زندگی گزارے کہ وہ آسمانی بادشاہت میں داخل ہو اور انجام کار بہشت جاودانی حاصل کر سکے۔(۲)

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۴۰ (۲) ایضاً، ص ۲۷۹، ۲۸۰

اس شہر خدا کے باشندگان صرف نیک انسان ہی نہیں، بلکہ فرشتے بھی ہیں۔ مگر نیک انسانوں کی تقدیر میں لکھا گیا ہے کہ وہ بطور مسافر اس دنیا میں زندگی گزاریں، یہاں تک کہ یوم حشر آ جائے اور صورِ قیامت کے نتیجے میں لوگ قبروں سے اٹھ کھڑے ہوں۔(۱)

آگسٹائن کے نزدیک انصاف اور امن دو اہم اور بنیادی خوبیاں ہیں۔ وہ منطق و استدلال کے ذریعے ان کی خصوصیات اور حدود کو بیان کرتا ہے، مگر اس کی نگاہ میں یہ دونوں خوبیاں درحقیقت شہر خدا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ انسانی قوانین ان خوبیوں سے عاری ہیں اور اگر زمینی شہروں میں یہ دونوں صفات یعنی انصاف اور امن پائی جاتی ہیں تو محض اضافی طور پر اور اسی حد تک جس حد تک کسی شہر کا قانون، الٰہی قانون کی پیروی کرتا ہے۔

انصاف، آگسٹائن کی تعریف کے مطابق قانون مطابقت ہے۔ یقینی طور پر ہر معاشرے کا اپنا اپنا قانون ہے۔(۲) خاندان سب سے پہلا اور سب سے چھوٹا اجتماعی یونٹ ہے۔ اس کے کچھ اصول و قواعد ہوتے ہیں اور خاندان کے ہر فرد سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان مقررہ اصول و قواعد کی پابندی کرے۔ خاندان بڑے اجتماعی ادارے یعنی ریاست کا ایک حصہ ہوتا ہے اور ریاست کے نظم کے تابع ہوتا ہے۔ ان معاشروں میں انصاف کا تقاضا ان کے مروجہ قانون کی اطاعت کرنا ہے، البتہ ان دونوں اجتماعی اداروں (جو ناقص اور نسبی ہیں) سے بلندتر ایک اور اجتماعی ادارہ ہے، جو خدا کی بادشاہت کے تحت تمام انسانیت پر محیط ہے۔ اور اس کا قانون وہ ہے جو مشیت الٰہی نے تمام بندگانِ خدا کے لیے مقرر کیا ہے، حقیقی انصاف اسی قانون سے مطابقت ہے۔ اور یہی وہ پیمانہ ہے، جس سے حکومتوں کے انصاف یا ظلم کا فیصلہ کیا جائے گا۔ جو حکومت اس قانونِ خدا سے باغی ہو گی وہ غیر عادل حکومت میں تبدیل ہو جائے

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۴۸ (۲) ایضاً، ص ۳۴۹

گی۔(۱) پس انصاف مطلق پہلے درجے میں آفاقی نظام ربانی سے تعلق رکھتا ہے اور نظاموں سے اس کا تعلق صرف دوسرے درجے میں قائم ہونا ممکن ہے۔(۲) اسی طرح امن کے متعلق آگسٹائن کا کہنا ہے کہ دنیا کے تمام معاشرے امن کے متلاشی ہیں۔ لیکن وہ اپنی معاشرتی تقسیم بندی کے اعتبار سے امن کو بھی امن زمینی اور امن ابدی میں تقسیم کرتا ہے۔ اور امن ابدی کو ''باشندگان شہر ربّانی'' کے ساتھ مخصوص قرار دیتا ہے۔(۳) امن کی ہر دو صورتیں قابل ستائش ہیں، لیکن شہر آسمانی کے مکین یعنی وہ لوگ جو مسافران قافلہ کی صورت میں اس خاکی دنیا میں پڑاؤ ڈالے ہوئے ہیں، مگر ان کی زندگی رشتہ ایمانی سے منسلک ہے۔ یہی لوگ زمینی امن سے بہتر طور پر مستفید ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ آخر کار ایسے لوگ اپنے فانی اور ناپائیدار قالب جسمانی کو ترک کر کے اس دنیا کی طرف روانہ ہو جاتے ہیں کہ جس کی خصوصیات میں امن ابدی بھی شامل ہے۔(۴)

اگرچہ آگسٹائن اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ حکومت دنیوی ایک حقیقت ہے اور انسان کے لیے اس دنیا میں اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ اس حکومت کی اطاعت اور فرمانبرداری کرے۔ مگر وہ یونانی فلسفیوں کی طرح دنیاوی حکومت کو خیر اعلیٰ حتیٰ کہ امر طبیعی بھی تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔ بلکہ اس کی نگاہ میں حکومت دنیوی کی اطاعت کفارہ ہے، جو انسان کو گناہ اولیہ کے سبب ادا کرنا پڑتا ہے اور ایک طرح کی غلامی ہے جو گناہ آدمؑ کا نتیجہ ہے، اس کا کہنا ہے:

> ''انسان کا دوسروں کی غلامی اور محکومیت پر مجبور ہونے کا سبب وہی ارتکاب معصیت ہے''۔(۵)

آگسٹائن کا کہنا ہے کہ اولاً ارادہ الٰہی یہ تھا، کہ انسان دوسرے انسانوں پر حکومت نہ کرے، بلکہ صرف جانوروں پر حکمران ہو۔ اسی لیے انسانی معاشروں کی تشکیل

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۵۰
(۲) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۵۰ (۳) ایضاً، ص ۳۶۸
(۴) ایضاً، ص ۳۷۹ (۵) ایضاً، ص ۳۸۳، ۳۸۴ و تاریخ فلسفہ سیاسی، ج ۱، ص ۲۷۷۔۲۷۸

کے ابتدائی اور بدوی دور کی مقدس ہستیاں، بادشاہوں سے زیادہ گلہ بانوں کی حیثیت رکھتے تھے۔(۱) یہاں تک کہ معصیت کے زیراثر یہ حکم طبیعی منسوخ ہو گیا اور خداوند کا یہ ارادہ ہوا کہ ایک انسان کو دوسرے انسان کا غلام بنا دے۔(۲) آگسٹائن کی نظر میں حکومت و سیاست امر طبیعی نہیں ہیں، بلکہ گناہوں کی پاداش ہے جو حکمت خداوندی نے انسان کی اس زمینی زندگی کے لئے مقرر کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ امر حکومت سیاست میں کوئی عظمت یا بلندی کا مقصد نہیں پایا جاتا، بلکہ یہ ایک حقیر اور بے اعتبار شے کی حیثیت رکھتی ہے۔ حکومت کے بارے میں اپنے اس نظریے سے آگسٹائن یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ سیاست یا دنیوی حکومت کی مخالفت کی جائے، بلکہ اس کے برعکس اس کا کہنا ہے کہ چونکہ نظام زمینی کی موجودیت امر و ارادہ الٰہی سے وابستہ ہے، اس لیے اسے تسلیم کیا جانا بلکہ زمینی حکمرانوں کی تعریف وستائش بھی کی جانی چاہیے۔

اس کا کہنا ہے کہ اس تمام مدت میں جب کہ ہم مسافران ''شہر خدا'' کی حیثیت سے اس دنیائے فانی میں مقیم ہیں، ہمیں زمین پر امن و سکون کی ضرورت ہے۔ اس لیے جو دنیوی امن وسکون فراہم کرتا ہے وہ ایک اعتبار سے دینی خدمت ہی انجام دیتا ہے۔ یہی سبب تھا کہ حضرت مسیحؑ کے حواری اپنے پیروکاروں کو یہ نصیحت کرتے تھے کہ دنیاوی بادشاہوں اور مقتدر حکمرانوں کی سلامتی کی دعا کرتے رہیں۔(۳)

لیکن یہ احترام دو طرح سے مشروط ہے:

اول یہ کہ ایک عیسائی، اللہ کے حکم کے تحت دنیوی بادشاہوں اور حکمرانوں کے لیے جس اطاعت کا پابند ہے اس کا دائرہ صرف امور دنیاوی تک محدود ہے۔(۴) دوم یہ کہ نظام دنیاوی کا احترام یعنی ایسے لوگوں کے ساتھ معاشرت جو خدائے واحد پر ایمان نہ رکھتے ہوں، کی اجازت صرف اسی حد تک ہے کہ یہ امر کسی بندہ مومن کے

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، صص ۳۸۲،۳۸۳

(۲) کتاب محولہ ما قبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۸۳

(۳) کتاب محولہ ما قبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۷۸

(۴) کتاب محولہ ما قبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۸۰

فرائض دینی کی ادائیگی میں رکاوٹ نہ بنے اور قوانین زمینی کسی صاحب ایمان مسیحی کے مذہبی تقاضوں سے متصادم نہ ہوں۔

دراصل ''شہر آسمانی'' کے باشندگان کسی ایسے قانون کو حرمت کی نگاہ سے نہیں دیکھ سکتے، جو مذہبی روش اور اچھائیوں کے برعکس ہو، اگرچہ وہ خود ان قوانین کو توڑنے کے مرتکب بھی نہیں ہوتے۔(۱) پس اگرچہ آگسٹائن کی نظر میں زمینی حکمرانوں کا احترام اس بات پر منحصر ہے کہ وہ مسیحیت سے کس قدر مربوط ہیں، مگر ان کے احکامات کو تسلیم کرنا بہر حال ضروری ہے۔

سیاست کے ضمن میں آگسٹائن کا نظریہ قرون وسطیٰ کے دوران کم و بیش تمام مسیحی پیشواؤں سے قبولیت و تائید کی سند حاصل کرتا رہا۔ اگرچہ تھامس اکیوئنیس نے اس نظریے میں کچھ ترمیم و اصلاح، کی مگر اس کے باوجود اس کی بنیاد اور جوہر کی اس نے بھی تائید کی ہے۔

سینٹ تھامس کو قرون وسطیٰ کا نمایاں خدا پرست فلسفی (Theogonist) سمجھا جاتا ہے اور اس کے آثار خصوصاً مدارس کے لیے مطالعہ اور تدریس و تحقیق کا موضوع ہیں۔ انہوں نے حکماء قدیم نیز مشاء اسلامی سے خاطر خواہ استفادہ کیا۔ وہ ارسطو کے فلسفے کو خصوصی احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اور تعلیمات دینی اور فلسفیانہ افکار کے درمیان عدم تعارض کے اثبات کو اپنا اہم مشن قرار دیتے ہیں۔ لیکن وہ فلسفے اور دین کو ہرگز ایک ہی مقام اور مرتبے پر نہیں رکھتے، بلکہ تعلیمات دینی، جن کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے، کے مقابلے میں ایسے افکار و نظریات جو عقل انسانی کے ذریعے دستیاب ہوتے ہیں، بلند تر درجہ رکھتی ہیں۔

سینٹ تھامس کا خیال ہے کہ ارسطو کے افکار اچھے اور درست ہیں، مگر اس کی نگاہ عالم طبیعت تک محدود ہے۔ وہ ''عالم'' پر بحیثیت کل بحث نہیں کرتا، جب کہ مسیحیت

---

(۱) کتاب محولہ ما قبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۸۱

اس دنیا کی نشاندہی کرتی ہے، جو عالم طبیعت سے بلند اور ماوراء ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اخلاق کے ضمن میں بھی ارسطو کا نظریۂ سعادت درست ہے، لیکن اس کی مراد فقط دنیاوی سعادت اور نیکی ہے جب کہ سعادت آخروی کا بلند ہدف اس کی نگاہوں سے پوشیدہ رہا۔(۱)

وہ سیاست کے حوالے سے بھی ارسطو کے نظریات کی تائید کرتے ہیں اور اس بات کو تسلیم کرتے ہیں، کہ سیاست کا ہدف ایک بہتر زندگی کے لئے ماحول کی فراہمی ہے۔ لیکن ارسطو، زندگی کی اس خوبی اور بہتری کو محض زمین کے حوالے سے دیکھتا ہے جب کہ سینٹ تھامس اس خیرِ ابدی کا متلاشی ہے کہ جس کے حصول کی ضمانت کلیسا دیتا ہے۔(۲)

سینٹ تھامس، دنیوی حکومت کے اداروں اور حکومت روحانی یعنی کلیسا کے مابین حدود اور ان کے باہمی تعلق کو اجاگر کرنے میں بہت کدو کاوش کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مذہب اجتماعی زندگی کے سر کا تاج ہے۔ اور وہ دنیوی حکومت اور اُس کی تشکیلات کا رقیب وحریف نہیں ہے بلکہ ان کی تکمیل کرنے والا ہے۔(۳)

وہ آگسٹائن کی طرح غلامی کے خلاف ہیں اور اسے ایک غیر فطری امر اور گناہ اولیہ کی پاداش سمجھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک دنیوی حکومت اور سیاست کا تعلق ہے، وہ اپنی راہ آگسٹائن سے جدا کر لیتے ہیں اور ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے غلامی کو امر طبیعی قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک اگر انسان سے گناہ اولین سرزد نہ ہوا ہوتا، تو بھی یہ تقسیم ظہور پذیر ہوتی۔(۴)

تھامس قانون کی چار انواع کے قائل ہیں:

۱۔ قانون ازلی: جس کا تعلق تمام کون و مکان پر محیط، اس عقل سے ہے جو ذہن خدا میں موجود ہے۔

---

(۱) کتاب محولہ ماقبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۴۱۹ ۔ ۴۲۰
(۲) ایضاً، ص ۴۲۰ (۳) ایضاً، ص ۴۲۲ (۴) ایضاً، ص ۴۲۳ تا ۴۲۸

۲۔ قانون طبیعی :انسان کی عقل طبیعی، قانون ازلی کی طرف سے ہونے والے الہام کے ذریعے اس کو دریافت کر سکتی ہے اور انسان اس عقل کی مدد سے نیک اور بد میں تمیز پر قادر ہے۔

۳۔ قانون الٰہی: اس کا علم صرف وحی کے ذریعے ممکن ہے اور یہ ہر خطا سے پاک اور منزہ ہے۔

۴۔ قانون بشری: فکر انسانی، جزئیات کے نظم کی غرض سے قانون طبیعی سے استفادہ کرتے ہوئے اس قانون کو وضع کرتی ہے۔(۱)

ان کے خیال میں بشری قوانین کو قانون طبیعی کے تابع ہونا چاہیے اور یہ تمام قوانین اصلاً قانون ازلی کے تحت اور اس کے تابع ہیں۔(۲)

سینٹ تھامس بھی آگسٹائن اور دیگر مسیحی پیشواؤں کی طرح حکومت دنیوی اور حکومت روحانی کی حدود کو واضح طور پر ایک دوسرے سے الگ سمجھتا ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ حکومت دنیوی، جو اس دنیا کے لیے صلاح و خیر کے اسباب فراہم کرنے کی ذمہ داری پورا کر سکتی ہے،(۳) اس کی بنیاد قانون انسانی پر ہے۔ کچھ لوگ وہ ہیں جو اس قانون کے وضع کرنے کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ اس کے اجراء کی طاقت اور اہلیت بھی رکھتے ہیں اور کچھ وہ لوگ ہیں، جن میں حکومت اور اس کے اداروں کی سربراہی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ وہ نمائندے ہیں جو حکمرانی کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔(۴)

لیکن حکومت دنیا، جو بشری قانون کے تحت کام کرتی ہے، سے ماوراء ایک اور حکومت بھی موجود ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انسان ایک ایسا ہدف رکھتا ہے جو حیاتِ دنیوی سے بلند و بالا ہے اور اس ہدف کی تکمیل اس حکومت بالا سے متعلق ہے۔ انسانوں کی دنیاوی زندگی کے منتظمین اور حکمرانوں کو ارادۂ مسیح کے تحت اور تابع ہونا چاہیے۔ سلطنت روحانی میں حکومت کا حق علماء کو حاصل ہے، جن کے سب سے بڑے

---

(۱) کتاب محولہ ماقبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۴۲۸ تا ۴۴۵
(۲) ایضاً، ص ۴۴۵ تا ۴۵۰
(۳) ایضاً، ص ۴۵۰
(۴) ایضاً، ۴۴۸ تا ۴۵۰

نمائندہ پاپائے روم ہیں، جن کو سینٹ پطرس (Saint Peter) کا جانشین اور حضرت عیسیٰؑ کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ (۱)

سیاست کے باب میں ان دو نامور مسیحی مفکرین (آگسٹائن اور تھامس) کا جن امور پر اتفاق ہے ان کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ سلطنت روحانی و معنوی اور زمینی و دنیاوی حکومت کا ایک دوسرے سے جدا ہونا۔

۲۔ انسانی معاشروں کا نظم ونسق، دنیاوی سیاسی اداروں کے ذریعے، انسانی معیاروں کے مطابق چلانا۔

۳۔ روحانی و دنیوی ان دونوں حکومتوں کے درمیان تعاون اور مطابقت کی ضرورت، دونوں کی حدود اور دائرہ اختیار کے تحفظ اور احترام کے ذریعے۔

۴۔ روح سے متعلق معاملات میں اقتدار مسیحیت کو تسلیم کرنے کی ضرورت، اس لیے کہ یہ دین ہی ہے، جو انسان کو بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے اور اسے سعادت آمیز ابدی زندگی کے لئے تیار کرتا ہے۔

اس طرح کے افکار و خیالات، مسیحیت کے دیگر بزرگوں کے آثار میں بھی موجود ہیں۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) کتاب محولہ ما قبل ج ۱، حصہ دوم، ص ۴۵۵

۵

کلیسا کے ادعا و اقتدار کا دائرہ

اگر چہ قرونِ وسطیٰ کے دو ممتاز مفکرین، جن میں سے ایک ابتدائی اور دوسرا ثانوی دور سے متعلق ہے، کے افکار کا مطالعہ ہمیں امرِ سیاست کے ضمن میں مقصدِ مسیحیت کی حدود کی دریافت اور فکرِ سیاست پر اس کے مجموعی اثرات کی شناخت کے لئے مناسب مواد فراہم کرتا ہے، لیکن اس بحث کو کسی درجۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس طویل دورانیے میں واقع ہونے والے حالات، امور اور حوادث کو فکری اور عملی ہر دو سطح پر پیشِ نگاہ رکھیں۔ اگر چہ ہم اپنے مختصر، اجمالی اور ایک اعتبار سے ناقص و محدود مطالعہ سے جو نتیجہ نکال سکیں گے، وہ بظاہر عجلت پسندانہ اور سرسری ہوگا، مگر یہ کسی واضح اور منصفانہ فیصلے تک پہنچنے کے لیے راہ ہموار کرسکتا ہے۔

مسیحی اہلِ نظر کی آراء کا مطالعہ (جن میں سے دو یعنی آگسٹائن اور تھامس کی آراء کی طرف اس سے پہلے باب میں اشارہ کیا جاچکا ہے) اور واقعاتی سطح پر ان آراء کے تحقق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ فکرِ سیاسی پر، جسے قرونِ وسطیٰ کے ذہنی مزاج کے مطابق فلسفہ عملی بھی کہا جاسکتا ہے، مسیحیت کے اثرات اصلاً بالواسطہ یا غیر مستقیم ہیں۔ ہستی، انسان اور کائنات کے بارے میں فلسفیانہ فکر یا فلسفہ نظری کی صورت اس کے برعکس ہے۔ اس ضمن میں مسیحیت نہایت پرُ جوش اور اس کے دعوے نہایت ہمہ گیر ہیں۔ اس صورت حال کا سبب یہ ہے کہ مسیحیت، سیاسی امور میں کسی فکری یا عملی سرپرستی و نگرانی کی دعویدار ہے اور نہ حالات و واقعات نے تعلیمات حضرت مسیحؑ کے نگرانوں اور سربراہوں کو اس بات کا موقع فراہم کیا ہے۔ بالفاظ دیگر مدعا یہ ہے کہ جہاں تک تصور کائنات کا تعلق ہے، اس پر مسیحیت کے اثرات گہرے اور

ہمہ گیر ہیں۔ یہی سبب ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں فلسفے کی جگہ الٰہیات نے سنبھال لی اور الٰہیات نے مابعد الطبیعیات اور طبیعیات دونوں میدانوں میں اپنی عملداری قائم کرلی۔ لیکن جہاں تک سیاست اور اجتماعی زندگی کے تنظیمی امور کا تعلق ہے، سوائے ان امور کے جو مناسک اور مذہبی رسوم سے متعلق ہیں، مسیحیت کوئی دعویٰ نہیں رکھتی بلکہ بیشتر مواقع پر اس بات کی تاکید کرتی ہے کہ ان امور کی شناخت اور لائحہ عمل کو انسانوں کی دنیاوی فکر کے حوالے کر دیا جائے۔ معاملے کی نوعیت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے مسیحی دنیا کے دو بزرگ فلسفیوں آگسٹائن اور تھامس کے افکار کے ساتھ ساتھ اس دور کے فکری، اجتماعی اور سیاسی منظر نامے کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے، فکرِ سیاسی سے مسیحیت کے تعلق کی کمزوری اور محدودیت کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ مسیحیت کو کوئی ایسی سرزمین دستیاب نہیں ہو سکی، جو ایک نئے اور جدید تمدن کی تشکیل کے لیے آمادہ و تیار ہو۔ بلکہ جبرِ تاریخ نے اسے ایک ایسے تمدن (روم) کا مہمان بنا دیا تھا جو بجائے خود مستحکم اور مضبوط تھا اور جس کے استحکام کا مظہر اس کا مایہ ناز مجموعۂ قانون تھا اور جس کی اساس Hellenistic عہد کے اخلاقی و سیاسی افکار پر قائم تھی۔ ہر چند کہ اس عہد کے مغرب کی تاریخ کی ذہنیت، مسیحی فکر و نظر کی منتظر تھی۔ بالخصوص فلاطینس، جو بقول کاپلسٹن، قدیم فلسفے کے گلشن کا آخری پھول ہے، نے فلسفہ قدیم کی میراث کو افکارِ دینی سے ممکنہ حد تک نزدیک کر دیا تھا کیونکہ اس زمانے میں افکار دین کی بہترین حامل مسیحیت ہی تھی۔ بہرحال مسیحیت کا تعلق پہلے سے موجود ایک ایسے تمدن سے قائم ہوا، جس کی بنیاد وحی سے تعلق اور بیگانہ دنیاوی فکر پر تھی۔ مسیحیت نے اس تمدن کی آغوش میں ملنے والے امن و سکون کو ہی غنیمت جانا، جس کی اسے شدید ضرورت تھی۔

اس تناظر میں مسیحیت اور حکومت کے درمیان کوئی رقابت یا مخالفت کا رشتہ ممکن نہیں تھا، اس لئے کہ خود شہنشاہ اس کا حامی اور مددگار تھا۔ اسی طرح اس نظام و

قانون سے، جو معاشرے پر غالب تھا، مخالفت یا تصادم کی کوئی صورت موجود نہیں تھی کیونکہ یہ نظام خود مسیحیت کی پناہ گاہ بن چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی مسیحیوں نے اس شیوۂ سازگاری کو کتاب مقدس کی تعلیمات سے ہم آہنگ پایا۔ یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت کے مسیحی مبلغوں اور مذہبی پیشواؤں کا فکری رجحان ایسا ہی تھا کہ انہوں نے کتاب مقدس اور دین کی اس طرح سے تعبیر کی کہ کتاب مقدس کی تعلیمات، مسیحیت اور مروجہ نظام حکومت میں سازگاری کی توثیق و تائید کریں۔

عہد نامہ جدید یا انجیل جو چار مختلف روایتوں کی صورت میں ایک طویل عرصے کے بعد مسیحیوں تک پہنچی۔ اپنی موجودہ صورت میں حضرت مسیحؑ پر بطور وحی نازل ہونے والے کلمات اور مسیحیت کے ابتدائی عہد کے مذہبی پیشواؤں کے ان اقوال کا آمیزہ ہے، جو درحقیقت حضرت مسیحؑ کے وحی پر مبنی کلمات کی تفسیر و تعبیر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

انجیل مقدس کا اہم ترین موضوع ملکوت و معنویت اور حیات آخرت ہے۔ چنانچہ فرد انسانی کے حوالے سے جن امور کو اہمیت حاصل ہے، وہ ایمان، عشق، اخلاق اور اخلاقی اوصاف ہیں۔ یہی وہ امور ہیں جو آخرت کی حقیقی اور برتر زندگی میں انسان کے کام آتے ہیں اور انہی کے ذریعے وہ سچی اور پائیدار سعادت اور ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جو انسانوں کی دنیاوی زندگی سے متعلق ہیں، انہیں انجیل نے بہت کم لائق توجہ گردانا ہے۔ بہ الفاظ دیگر انجیل کے حوالے سے اتنی بات طے ہے کہ شریعت عیسوی اجتماعی روابط اور امور، کہ جو سیاست کا موضوع ہیں، پر بہت کم توجہ دیتی ہے۔(۱)

---

(۱) ہمارے اس دعویٰ کی بنیاد زیادہ تر انجیل کی تعلیمات پر قائم ہے۔ انجیل، مسیحیت کی فکر کا اہم ترین منبع اور شریعت کا مصدر ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے آگسٹائن اور تھامس کے نظریات سے استفادہ کیا ہے۔ چونکہ ان دونوں کا شمار عظیم ترین ماہرین الٰہیات و فلسفہ میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ مسیحیوں کی کتاب مقدس میں انجیل (عہد نامہ جدید) کے ساتھ تورات (عہد نامہ قدیم) بھی شامل ہے۔ علاوہ ازیں سنت عیسوی بہت پیچیدہ، طویل اور ضخیم ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ مسیحیوں کی مقدس شخصیات اصطلاحاً رسول (Apostle) کہلاتے ہیں۔ رسول یعنی وہ مقدسین جو حضرت عیسیٰ (ع) کی طرف سے مسیحیت کا پیغام انسانیت تک پہنچانے کی ذمہ داری پوری کرتے ہیں ان کے قول کو بھی حجت سمجھا جاتا ہے اور مسیحیوں کے نزدیک ان کے اقوال و افعال آئین مسیحی کے منبع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس تناظر میں اگر ہم اپنی بحث کا دائرہ عہد نامہ قدیم کے احکامات اور مسیحی مقدسین کے اقوال و افعال تک پھیلا دیں تو ممکن ہے کہ کسی مختلف نتیجہ تک پہنچ سکیں۔

خلاصہ یہ کہ مسیحیت، نظری اور عملی ہر دو جہت سے ایک ایسا دین ہے، جو سیاست میں بالکل دخیل نہیں ہے۔ اور اگر اس دین کا سیاست سے کوئی تعلق ہے بھی تو یہ تعلق محض امور کلی سے ہے اور اس کا دائرہ بہت محدود ہے۔

دین مسیحؑ کی بنیادی تعلیمات میں جو بات نہایت اہم ہے اور جو غلبۂ مسیحیت کے عہد میں نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے وہ عالم کی ثنویت نیز روح اور مادے کی علیحدگی ہے، جو اس سے پیشتر سقراط اور اس کے بعد کے فلسفیوں کا بھی موضوع رہا ہے۔ لیکن ثنویت کا وہ تصور جو دین پیش کرتا ہے اور جو دنیا و آخرت کے امتیاز اور اس کے تقاضوں اور لوازم سے عبارت ہے، اس تصور سے مختلف ہے جس کا تعلق فلسفے سے ہے۔ ان دونوں دینی اور فلسفی تصورات میں اتنا ہی فرق ہے جتنا کہ خود دین اور فلسفے میں ہے۔ مادہ و روح اور دنیا و آخرت کے درمیان مسیحیت کی تعلیم کردہ تقسیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی معاشرے میں مرکز اقتدار دو حصوں میں بٹ گیا۔ ایک معنوی اور روحانی قوت کہ جس کا تعلق روحانیت و آخرت سے ہے اور دوسرا ریاست و حکومت جو دنیاوی زندگی کے معاملات اور ضروریات سے متعلق ہے۔ مسیحیت میں سیاسی فکر کا محور، اقتدار کے دو مراکز میں تقسیم کا یہی تصور ہے جو فکری اور عملی ہر دو سطح پر خصوصی نتائج کا حامل ہے۔

سینٹ آگسٹائن سے سینٹ تھامس تک اور سینٹ تھامس سے عصر حاضر تک مسلسل ان دو مراکز اقتدار کے درمیان تمیز و تفریق کی تاکید کی جاتی رہی ہے۔ جو مباحث دنیائے مسیحیت میں اختلاف و نزاع کا موضوع بنے ہیں، ان میں یہ مسئلہ شاذونادر ہی زیر بحث آیا ہے۔ اس کے برعکس ہمیشہ دین و دنیا میں تفریق قائم رکھنے اور دنیائے عمل میں اس کی حدود کا خیال رکھنے کی خصوصی تاکید کی جاتی رہی ہے۔ یہ بنیادی عقیدہ آغاز مسیحیت ہی سے انجیل کی آیات کے حوالے سے پیش کیا جاتا رہا ہے اور اس پر عمل درآمد کو مسیحی انسان کی ایک ایسی ذمہ داری سمجھا جاتا ہے جو اس پر بذریعہ وحی عائد

کی گئی ہے۔

انجیل کی ایک مستند آیت ہے کہ جس کی شان نزول کو بھی خود اس کتاب میں بیان کر دیا گیا ہے۔ یعنی بدطینت یہودیوں نے یہ سازش کی کہ حضرت عیسیٰؑ کی زبان سے کوئی ایسا قول ادا کرا دیں، جو حکومت کی طرف سے ان کے اور ان کے پیروکاروں کے خلاف تادیبی کارروائی کا سبب بن سکے۔ اس سازش کے تحت قیصر روم کو خراج ادا کرنے کی بابت حضرت عیسیٰؑ سے سوال کیا گیا تو اس کے جواب میں انہوں ارشاد فرمایا:

''جو قیصر کا ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو''۔(۱)

یہ قول مسیحیوں کے اس عقیدے کی بنیاد قرار پایا، جس کے تحت طاقت و اقتدار کے مادی اور روحانی مراکز میں تفریق و تمیز کی جاتی ہے۔ سینٹ پال St.Paul) (نے بھی اپنی تعلیمات میں اس مسئلے کو نہایت اہمیت اور شدت سے بیان کیا ہے۔(۲)

اس عہد کے حالات کے تحت سلطنت سے مسیحیت کی مفاہمت خود مسیحیت کے مفاد کا تقاضا تھی اور یہ مفاہمت مسیحی ایمان اور کتاب مقدس کی تعلیمات سے مطابقت رکھتی تھی۔ اس تناظر میں مسیحیت نے روز اول ہی سے دین و سیاست کے دائرہ کار کو الگ الگ کر دیا اور اس تقسیم پر سختی اور پابندی سے عمل بھی کیا گیا۔ اس طرح مسیحیت نے سیاستدانوں کی بجائے کافروں اور مشرکوں کو اپنا اصل حریف اور ان کی باطل آراء سے مقابلے کو اپنی ذمہ داری قرار دیا اور اپنے دائرہ اقتدار کو دائرہ روحانیت تک محدود کر لیا تاکہ آدمی خود کو آخرت کی زندگی اور نجات ابدی کے حصول کے لیے آمادہ و تیار کر سکے۔ دنیائے سیاست سے مسیحیت کا تقاضا صرف اس قدر تھا کہ امور روحانی و باطنی میں کلیسا کی بالادستی، مرکزیت اور اقتدار کو باضابطہ تسلیم کر لیا جائے، جب کہ وہ خود حیات دنیوی کے معاملات میں حکومت اور سلطنت کے دنیاوی اقتدار کو تسلیم کرتی تھی۔

---

(۱) انجیل متی، باب ۲۲، آیات ۱۸ تا ۲۲۔۔۔ انجیل لوقا، باب ۲۰، آیات ۲۲ تا ۲۵

(۲) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۱، قسمت دوم، ص ۳۸۷

جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ سلطنت روم کی حدود میں زندگی کے عملی پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ عمل کو فکر پر برتری حاصل تھی اور قانون کا احترام مذہب سے زیادہ تھا۔ البتہ یہ سلطنت اپنی وسعت اور عظمت کے تمام دعوؤں کے باوجود ایک ایسے ہمہ گیر نظریے کی ضرورت مند تھی، جو اس حکومت و سلطنت کی توجیہ کر سکے۔ اولاً یہ ذمہ داری رواقیت کے اخلاقی و سیاسی فلسفے نے انجام دی۔ بعد ازاں مسیحیت نے، جو رواقیت سے بہتر طور پر اس ذمہ داری کو انجام دینے کی اہل تھی، رواقیت کی جگہ حاصل کر لی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ مسیحیت اور رومی سیاست ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنے اور ان دونوں کے درمیان سازگاری اور تعاون کا سبب اور اس کی فطری وجہ یہی حقیقت ہے کہ دونوں کو اپنی تکمیل کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت تھی۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دین اور سیاست کے درمیان کسی سطح پر کوئی تنازعہ یا تصادم واقع ہی نہیں ہوا۔ البتہ اس طرح کے تنازعات کا سبب یہ نہیں تھا کہ مسیحیت نے دین کے ساتھ دنیا کی حکومت کا دعویٰ بھی کیا ہو۔ بلکہ ان تنازعات کا موضوع یہ تھا کہ جس طرح دنیاوی حکومت پر دنیاوی حکمرانوں کا اقتدار تسلیم کیا جاتا ہے، اسی طرح روحانی اور معنوی امور میں کلیسا کی بالا دستی اور اقتدار کو تسلیم کیا جائے نیز حکومتی کارندے اور عوام کلیسا کے روحانی اقتدار کا لحاظ اور احترام کرتے رہیں۔ پھر جیسے جیسے مسیحی روحانیت کا اقتدار محکم تر اور معاشرے میں اس کا دائرہ اثر و نفوذ وسیع تر ہوتا رہا، کلیسا کے تقاضے شدید تر اور اس کے مطالبات وسیع تر ہوتے گئے۔ اگرچہ کلیسائی رہنماؤں اور بزرگوں کے بیان میں سلطنت و سیاست کی نگرانی اور سربراہی کا کوئی دعویٰ نظر نہیں آتا، البتہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ مسیحیت کے اصولی اعتقادات سے اخذ کردہ نتائج کے بیان میں زیادہ جرأت کا مظاہرہ کیا جانے لگا۔ آغاز میں موضوع سخن روحانی اور مادی مرکز اقتدار کی تفریق و تقسیم اور ان کی حدود کا تعین تھا، لیکن جب مسیحیت نے مادہ اور دنیاوی زندگی کے مقابلے پر روح اور آخرت کی برتری کے

عقیدے پر زیادہ زور دیا تو اس کا فطری نتیجہ یہ مطالبہ تھا کہ دنیاوی سیاست اور شہنشاہیت کے مقابلے میں کلیسا کے اقتدار کو زیادہ عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ ہر چند کسی مرحلے پر بادشاہ سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ وہ حکومت علماء کے حوالے کردیں مگر یہ مطالبہ ضرور تھا کہ بادشاہ کلیسا کی معنوی عظمت کے سامنے سرِ تسلیم خم کردیں۔ عہد مسیحیت کے آغاز میں سربراہان کلیسا کے مباحث اور دعوؤں کا محور کیا تھا، اس کا سراغ ہمیں دیگر بزرگوں کے علاوہ خصوصاً دو اہم اور نامور شخصیات یعنی سینٹ امبروز (St. Ambrois)اور سینٹ آگسٹائن کی تعلیمات سے مل سکتا ہے۔ سینٹ امبروز(۳۴۰۔۳۹۸ء) اٹلی کے شہر میلان کے اسقف اعظم تھے اور سینٹ آگسٹائن (۳۵۴۔۴۰۳ء) وہ نامور فلسفی اور ماہر الٰہیات ہیں، جن کے افکار کا تذکرہ ہم اس سے قبل کر چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور اہم شخصیت سینٹ گریگوری (St. Gregoire) گریگوری اعظم کے نام سے معروف ہیں۔ یہ چھٹی صدی عیسوی میں نہایت مقتدر پوپ کی حیثیت رکھتے تھے اور انہیں قرون وسطیٰ کے حوالے سے پاپائیت کا باوا آدم سمجھا جاتا ہے۔ ان کی تعلیمات میں ریاستی امور کے حوالے سے کلیسا کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔(۱)

جب تک کہ مغرب میں رومی حکومت کو استحکام اور روم کی سیاسی مرکزیت کو طاقت و اعتبار حاصل رہا، کلیسا اور دنیاوی حکومت میں تعاون کا سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے درمیان مناظرہ، مباحثہ اور حدود کے تعین کے طبقے پر تنازعات بھی ہوتے رہے۔ اکثر اوقات یہ تنازعات باہمی افہام و تفہیم کی حدود میں حل ہوجاتے لیکن کبھی ان میں تلخی اور شدت بھی پیدا ہوجاتی اور یہ صورت عموماً کلیسا کی طرف سے حکومت دنیاوی کے بارے میں تحقیری رویہ کی صورت میں ظاہر ہوتی۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ کلیسا نے بہرحال سیاسی قیادت کا دعویٰ کبھی نہیں کیا۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ڈاکٹر بہاء الدین پازارگاد، ج ۱، ص ۲۷۳ تا ۲۷۸

سلطنت روم کی تقسیم اور اس کے مغربی حصے میں تصادم اور کشمکش، اس کی شکست و ریخت کا سبب بنی۔ اور اس کے نتیجے میں سیاسی حالات بھی دگرگوں ہوتے گئے۔ نئے سیاسی ماحول میں اگرچہ مسیحیت کی حیثیت میں مزید اضافہ ہوا لیکن اس کے باوجود دین اور سیاست بہرحال ایک دوسرے سے جدا ہی رہے۔ سلطنت کی مشرقی اور مغربی حصوں میں تقسیم کے بعد سلطنت کا مغربی حصہ نیم وحشی اقوام کی یلغار کا ہدف بننا شروع ہوگیا۔ چھٹی صدی عیسوی سے سلطنت کی قوت و استحکام میں زوال کے آثار نمایاں ہونے شروع ہوگئے اور رفتہ رفتہ سلطنت چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوتی رہی اور ہر حصہ حملہ آور اقوام سے مغلوب اور بالآخر ان کا محکوم ہوگیا۔

سینٹ گریگوری (۶۰۴-۵۴۰ء) نہ صرف یہ کہ اپنے عہد کے بدلتے ہوئے سیاسی حالات سے بیگانہ اور بے خبر نہ تھے بلکہ انہوں نے اس آشوب و آشفتگی سے عہدہ برآ ہونے میں فعال کردار ادا کیا۔ لمبارد کے حملوں سے اٹلی کا دفاع اور بالآخر حملہ آوروں کی شکست بڑی حد تک ان کی کوششوں کی مرہون منت ہے۔ اس کامیابی و فتح کے بعد حکومت سیاسی کے ضعف کے سبب ایک مدت تک انہوں نے عملاً سیاسی حکمران کی ذمہ داریوں کو بھی پورا کیا (۱)۔ لیکن انہوں نے خود کو رہبر کلیسا ہی سمجھا اور باوجود یکہ انہیں یہ موقع حاصل تھا لیکن انہوں نے سیاست کو کلیسا میں ضم کرنے کی کوشش نہیں کی اور چونکہ انہیں پوپ کا روحانی منصب حاصل تھا اس لئے انہوں نے سیاسی منصب کو اختیار کرنے سے گریز کیا۔ شاید یہی سبب تھا کہ انہوں نے رہبران کلیسا کے لیے منصب سیاست کی ممانعت پر دوسروں کے مقابلے میں زیادہ زور دیا ہے۔

کلیسا کے اقتدار کی ماہیت اور اس کی حدود کو سمجھنے کے لیے جن ذرائع سے مدد لی جاسکتی ہے، ان میں ایک اہم دستاویز وہ رسمی اعلامیہ ہے جو پوپ گلاسیوس اول (Gelasius-1) کی طرف سے پانچویں صدی کے آواخر میں جاری کیا گیا۔ اس

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ج ۱، ص ۲۸۷

اعلامیے میں سیاسی اور روحانی مراکزِ اقتدار کی علیحدگی اور ان کے درمیان حدبندی کی واضح طور پر تاکید کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ان میں سے سیاست کا تعلق حکومت اور سیاسی حکمرانوں سے ہے، جب کہ روحانی اقتدار کا تعلق کلیسا اور پوپ سے ہے۔(۱) اس بنیادی اصول کا طرفین میں سے کسی نے انکار نہیں کیا اگر چہ اقتدار کی حدود کا یہ تعین گاہے گاہے باعث اختلاف بنتا رہا ہے۔

سلطنت روم میں یورپ کے مختلف علاقوں میں بسنے والی اقوام نے بہ کثرت شمولیت اختیار کی، جو بالآخر مغربی حصے کی سلطنت کے زوال کا سبب بنی۔ دنیوی حکومت کے اقتدار و اعتبار کے اس زوال و انحطاط کے باوجود نہ صرف یہ کہ کلیسا کے احترام اور تقدس میں کمی نہیں آئی بلکہ اس نئی صورت حال میں مسیحی علما کو یہ موقع حاصل ہوا کہ اپنے دائرہ اقتدار کو مزید مضبوط و مستحکم کرسکیں۔

رومی سلطنت کے قیام و استحکام کے دور میں کلیسا، اس احساس ذمہ داری کے تحت جو تمام انسانیت کی ہدایت کے حوالے سے اس پر عائد ہوتی تھی، اپنی تبلیغاتی سرگرمیوں کا دائرہ تمام یورپ تک پھیلا رہا تھا۔ اس طرح وحشی اور نیم وحشی اقوام سے بھی کلیسا کا تعلق قائم ہوا۔ یورپ کے تمام قبیلے اور اقوام مسیحی مبلغوں، مقدس پادریوں ان کے ظواہر، لباس، مذہبی آداب و رسوم اور مواعظ سے آشنا تھے اور جب ان اقوام نے شہروں اور آبادیوں کا رخ کیا تو اس جذبۂ احترام کے تحت جو علما اور اُن کے مرکز کے لیے، ان کے دلوں میں پہلے سے موجود تھا ،کلیسا نہ صرف ان کی تاخت و تاراج سے محفوظ رہا بلکہ علم و معرفت کے مرکز کی حیثیت سے اس کی عزت و احترام میں مزید اضافہ ہوا اور نئی اور تازہ کار حکومتوں کو اپنے معاملات کو منظّم کرنے کے لئے کلیسا اور اس کی خدمات کی بہت زیادہ ضرورت محسوس ہوئی۔ وحشی اور جنگل نشین جنہیں زراعت آبپاشی ،صنعت وحرفت وغیرہ کا کوئی تجربہ اور سلیقہ نہیں تھا، ان امور کی تربیت صرف

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ص ۲۸۸

کلیسا ہی کی مدد کے ذریعے حاصل کر سکتے تھے۔ اس طرح کلیسا نے اقتدار اقتدار کے مرکز کے ساتھ ہی ایک ایسے ادارہ کی حیثیت حاصل کر لی، جو معاشرتی زندگی کے دنیاوی امور کی تکمیل کا ضامن تھا۔ اس صورت حال نے کلیسا کے اقتدار و اعتبار کے دائرہ کو بہت بڑھا دیا اور اس کی عزت و احترام میں بہت اضافہ ہوا مگر اس دور میں بھی کلیسا کی طرف سے سیاست یا دنیوی حکومت کی سرپرستی اور سربراہی کا کوئی دعویٰ سامنے نہیں آتا۔

اس دوران مشرق میں رومی سلطنت، جس کا مرکز قسطنطنیہ تھا، مستحکم ہوتی گئی لیکن پوپ کا مرکز روم اور دیگر مغربی صوبہ جات اس کے دائرہ اقتدار سے باہر رہے۔ کلیسائے روم بھی کلیسائے قسطنطنیہ سے جدا اور آزاد تھا۔ اس نئی صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ کے بعض علاقوں میں چند حکومتوں نے طاقت حاصل کر لی۔ مثلاً چونکہ لمبارد قبیلوں نے سلطنت مغربی کے مرکز ''روم'' پر چڑھائی کی تھی لہٰذا مغربی کلیسا انہیں کافر سمجھتا تھا۔ اس لیے اس نے سلطنت فرانس سے عہد و پیمان کرلیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو سیاسی اقتدار بھی کچھ عرصہ تک پاپائے روم کے ہاتھ میں آ گیا اور دوسری طرف فرانس اور اس کی سلطنت کے اقتدار اور اعتبار کو استحکام حاصل ہوا۔(۱)

مغربی یورپ کے خطوں میں اگرچہ یکے بعد دیگرے مختلف حکومتیں قائم ہوتی رہیں، لیکن تمام حکومتوں نے ہمیشہ دو اصولوں کو اپنے عقیدے اور عمل کی بنیاد قرار دیا۔ ان میں سے ایک اصول کلیسا کا احترام اور مذہب کے اقتدار روحانی کو تسلیم کرنا تھا اور دوسرا اصول تھا، امور دنیوی میں بادشاہوں اور حکمرانوں کی سربراہی اور ان کے دائرہ اقتدار کا احترام۔ اس طرح عالم مسیحیت کی وحدت دو متوازی قوتوں، اقتدار دنیاوی (Imperium) اور اقتدار روحانی (Sacredotium) کے باہمی احترام کی بنیاد پر قائم تھی اور یہی یورپ کی تہذیب و تاریخ کی شناخت کی اساس اور بنیاد ہے۔(۲)

---

(۱) تاریخ فسلفہ سیاسی، ص ۲۹۲ (۲) تاریخ فلفہ سیاسی، ص ۲۹۳

لیکن جیسے جیسے یورپی علاقوں کے بادشاہ طاقتور اور مضبوط ہوتے گئے ان کے اور کلیسائے روم کے روابط میں پیچیدگی پیدا ہوتی رہی۔ اب یہ سوچا جانے لگا کہ اگرچہ کلیسا کے اقتدار روحانی کو تسلیم کرنا اور اس احترام کرنا ضروری ہے، مگر اس بات کا کیا جواز ہے کہ وہ علاقے جو روم سے دور ہیں اور جو حکومت اور معیشت میں آزادانہ حیثیت کے حامل ہیں، اپنے مذہبی اور اخلاقی معاملات میں پوپ کے دست نگر ہوں جب کہ پوپ کا قیام روم میں ہے۔ بادشاہوں نے اپنی مشکلات کا حل تلاش کرنے کے لئے یہ تجویز پیش کی کہ ہر علاقے کا کلیسا خود اس علاقہ میں واقع ہو اور پاپائے روم کو یہ اختیار حاصل نہ ہو کہ وہ دیگر علاقوں کے امور مذہبی میں مداخلت کرسکیں۔ اس کا نتیجہ ان شدید تنازعات کی صورت میں ظاہر ہوا، جنہوں نے یورپ کی سیاست اور اس کی تہذیب و تاریخ پر گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کئے اور یہی اثرات تھے، جو مغرب میں تحریک اصلاح دینی (Reformation) کی اہم ترین بنیاد بنے۔

وہ امور جو اس مناقشے اور تنازعے کا سبب قرار پائے، ان میں ایک مسئلہ پادریوں اور کلیسا کے عہدیداروں کا تقرر تھا، جس کا اختیار پاپائے روم کے ہاتھ میں تھا۔ جب ان جھگڑوں نے شدت اختیار کی تو بعض حکمرانوں نے اس مطالبے پر اصرار کیا کہ ہر علاقے کا کلیسا اپنے علاقائی مسائل کو خود طے کرے اور پاپائے روم مرجعیت کے منصب سے دستبردار ہو جائیں۔ لیکن ظاہر ہے پاپائے روم اس مطالبے کو تسلیم کرنے پر تیار نہ تھے۔

اس حوالے سے پہلا شدید تنازعہ ۱۰۷۳ء میں سامنے آیا، جب پوپ گریگوری ہفتم نے سیاسی حکمرانوں کو پادریوں کی تقرری کی تقریب میں شرکت سے روک دیا۔ پھر ہنری چہارم نے اس دور کے پوپ کو معزول کر کے اس کی جگہ دوسرے پوپ کو دلوانے کی کوشش کی جب کہ پوپ نے بادشاہ کے کفر کا فتویٰ صادر کر دیا اور روڈولف نامی شخص کو تخت و تاج پر قبضہ کرنے کی ترغیب دی۔ ان دونوں شخصیتوں کی زندگی میں تصادم اور

کشمکش کا یہ سلسلہ مسلسل جاری رہا لیکن ان کے بعد ان کے جانشین یعنی پوپ پاسکل دوم اور ہنری پنجم نے اس جھگڑے کو ختم کر کے ۱۱۲۲ء میں ایک معاہدہ کر لیا جس کی رو سے بادشاہ Investiture کے حق سے دستبردار ہو گیا لیکن حکومتی معاملات میں علماء کے عمل دخل اور حکومتی عہدوں پر ان کے تقرر کے معاملات کو اپنے حق میں محفوظ کرا لیا۔(۱) دینی اور دنیوی مراکز اقتدار کا تنازعہ اگرچہ نئی صورت اختیار کرتا گیا لیکن اس تنازعہ کے دور عروج میں بھی پوپ نے تخت و تاج پر قبضہ یا سیاسی اقتدار پر تسلط کی کوشش نہیں کی بلکہ ان کا تمام زور صرف معنوی اور روحانی میدان میں اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے پر رہا۔

ان تنازعات کے تسلسل کے نتیجہ میں ایک نیا مسئلہ ابھر کر سامنے آیا اور وہ یہ کہ آیا پوپ بادشاہ کے تابع ہے یا بادشاہ پوپ کے؟ پوپ گریگوری ہفتم اگرچہ صرف حدود اخلاقیات میں مکمل اور جامع اختیار کے علاوہ اور کسی بات کے دعویدار نہ تھے مگر انہوں نے اس حق کی تشریح اس طرح کی کہ چونکہ سیاسی حکمران بھی مسیحی ہے اس لئے وہ اخلاقی و روحانی امور میں کلیسا کے تابع ہیں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کلیسا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی حکمران کی بابت کفر کا فتویٰ صادر کر کے اسے حکومت سے معزول اور رعایا کو اس کی اطاعت سے بری الذمہ قرار دے سکے۔ (۲)

جیسے جیسے قرون وسطیٰ کا دور اپنے اختتام کے نزدیک ہوتا گیا، پوپ اور شاہ کے تصادم میں شدت آتی گئی اور ہر فریق کے حامی دوسرے سے بیگانہ اور دور تر ہوتے گئے۔ ایک دوسرے پر الزامات میں شدت آتی گئی اور دونوں فریق اپنے اپنے موقف و مدعا کی فلسفیانہ اور اخلاقی توجیہ میں زیادہ سرگرمی دکھانے لگے۔ پوپ کے حامیوں کا کہنا تھا کہ سیاسی اقتدار کا سرچشمہ خداوند مسیحؑ ہیں لہذا شاہی اقتدار کو سند بھی مسیحؑ ہی سے حاصل ہوتی ہے اور پوپ نمائندہ مسیحؑ ہیں۔ دوسری طرف بادشاہ کے حامیوں کا استدلال

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ج ۱، ص ۳۲۳ (۲) تاریخ فلسفہ سیاسی، ص ۳۲۵

یہ تھا کہ تمام اقتدار کا سرچشمہ خدا ہے۔ حکومت و سلطنت بھی خدا ہی کی طرف سے ہے، اس لئے اسے کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا اور بادشاہ صرف خدا کے سامنے جوابدہ ہے۔(۱) کبھی کبھی تو شاہ کے طرفدار اس حد تک آگے بڑھ جاتے تھے کہ وہ یہ دعویٰ کرتے کہ کلیسا کے روحانی عہدیداروں پر بھی شاہ ہی کی حکومت ہے۔(۲)

کلیسا کے اقتدار کو مستحکم اور موثر بنانے کے حوالے سے پوپ کی تمام تر مساعی حتیٰ کہ پوپ کے اقتدار کو شاہی اقتدار سے برتر تسلیم کرانے کی کوشش کا کسی طور یہ مطلب نہ تھا کہ امور سلطنت اور نظام سیاست کو ایسے قوانین کی بنیاد پر چلایا جائے جو کلیسا کے وضع کردہ ہوں۔ دراصل کلیسا نے شروع ہی سے یہ بات واضح کر دی تھی کہ امور دنیاوی کا انتظام اوراس کے قواعد وضوابط بھی دنیاوی حکومت ہی طے کرے گی۔ البتہ اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا کہ حکومت و نظام سیاست کسی شخص کے مذہبی فرائض اور ذمہ داریوں کی انجام دہی میں رکاوٹ نہیں ڈالیں گے اور نہ کسی مسیحی کی مذہبی زندگی میں مخل ہوں گے۔ کلیسا کا یہ دعویٰ بھی کہ حکومت دنیوی کو جواز مسیحؑ و مذہب سے حاصل ہوتا ہے ان معنوں میں نہ تھا کہ سیاسی قوانین اور ریاستی وحکومتی ضابطے بھی مذہب وضع کرے (سوائے چند امور کے جیسے عقد و ازدواج اور بعض مناسک جو خصوصاً مذہب سے مربوط ہیں)۔ بلکہ اس دعوے کا زیادہ سے زیادہ مفہوم یہ تھا کہ حکومت کا حق اسی شخص کو حاصل ہے، جس کی اہلیت پر کلیسا مہر تصدیق ثبت کرے۔

بہ الفاظ دیگر یوں کہا جاسکتا ہے کہ امر سیاست، ملکی نظم ونسق اور امور زندگی کی تنظیم کے لیے مسیحیت میں کوئی مذہبی ضابطہ یا شرعی قانون موجود نہیں۔ ان امور کو خالصتاً دنیاوی امور سمجھا جاتا ہے اور اسی لیے مسیحیت نے اپنے دور آغاز ہی سے نہ صرف یہ کہ قانون روم، جو انسانوں کا بنایا ہوا قانون تھا، کی مخالفت نہیں کی بلکہ ایک اعتبار سے اس کی تائید کا رویہ اختیار کیا۔ قرون وسطیٰ کے تمام عرصے میں متعدد حکومتیں

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ج ۱، ص ۳۲۷ ـ ۳۲۸ (۲) ایضاً، ص ۳۲۹

وجود میں آئیں اور وہ بلا روک ٹوک قانون وضع کرتی رہیں۔ حکومت جب خود کو تسلیم کرالیتی تو پھر تمام معاملات دنیوی جن میں ملکی انتظام اور اس کے قواعد وضوابط شامل تھے، کا تمام اختیار بادشاہ کے ہاتھ میں آجاتا تھا۔ گویا مسیحیت کے نزدیک یہ معاملہ خالصتاً انسانی تھا اور اس کا وحی سے کوئی تعلق نہ تھا۔

جوں جوں یورپ کی مختلف اقوام غلبہ حاصل کرتی جارہی تھیں، رومن لاء کا معاملات زندگی سے تعلق ٹوٹتا رہا اور اس کی جگہ حملہ آور اقوام کی عادات و روایات سیاسی قانون کی حیثیت اختیار کرنے لگیں۔ ہر علاقے میں جاری وساری مقامی طور طریقوں کو قانون کی جگہ دی ملنے لگی کیونکہ اسے افراد کے باہمی اتحاد کا وسیلہ سمجھا جارہا تھا۔ گویا اب قانون کی کوئی مدون صورت نہ تھی بلکہ یہ وہ عادات و رسوم تھیں جو ایک نسل دوسری نسل کو بطور میراث منتقل کرتی ہے۔(۱)

ساتویں صدی کے وسط میں کے وسط میں روم کے بعض علاقوں اور سپین سے تعلق رکھنے والی گاتھ اقوام کے لیے ایک قانون تحریر کیا گیا، جس کا نام قانون عرف یا قانون عامہ تھا۔ اسی طرح فرانسیسیوں اور انگریزوں نے بھی یکے بعد دیگرے اپنے لیے قانون مرتب کرلیا۔(۲)

رسوم و رواج کی اہمیت اس قدر زیادہ تھی کہ رومن لاء کے مطالعے کے احیاء کے باوجود ذمہ دار افراد اس بات کے قائل تھے کہ تحریری قانون کی تشریح کے لیے رسوم و رواج ہی پیمانے کی حیثیت رکھتے ہیں۔(۲) البتہ کچھ لوگ اس نظریے کے مخالف بھی تھے، بہرحال کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وضع قانون کے لئے عادات و رسوم کا سہارا لیا جائے۔ جہاں تک سیاست و امورِ دنیا کا تعلق ہے قانون، انسانی پہلوؤں کا حامل تھا اور اس کا منبع عوام ہی کو سمجھا جاتا تھا۔

قواعد وضوابط عموماً بادشاہ کے احکامات اور فرامین کی صورت میں جاری کئے

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ص۲۹۴۔ ۲۹۵ (۲) ایضاً، ص ۲۹۶

جاتے تھے۔ لیکن ریاستی فرامین کی وہ صورت نہ تھی جو عہد حاضر میں قانون سازی کو حاصل ہے۔ بلکہ تمام فرامین شاہ کی زیر نگرانی قائم کردہ مجلس شوریٰ کے مشورے سے نافذ کئے جاتے تھے اور ان کا تعلق ان امور سے ہوتا تھا جو تجربے اور عمل کے نتیجے میں سامنے آتے تھے۔(۱) اصولاً قانون قوم کے مختلف طبقوں اور دینی، سیاسی اور عوامی شخصیات سے مشاورت کے بعد عوام کے نام پر نافذ کیا جاتا تھا۔ ایسے فرامین کے دو نمونے ہمارے دعویٰ کی وضاحت کے لئے کارآمد ثابت ہوں گے۔

شارلیمین اپنے فرامین عموماً اس انداز سے جاری کرتا تھا:

''شہنشاہ شارلیمین اسقفوں، راہبوں، کاؤنٹوں، ڈیوکس اور کلیسائے مسیح کی تمام رعایا کی تائید اور رضامندی سے حسب ذیل فرمان جاری فرماتے ہیں''۔(۲)

بارہویں صدی کے شہنشاہ انگلستان فرمان اسطرح جاری کرتے تھے:

''یہ فرمان ہے خداوند سلطنت، ہنری، بادشاہ انگلستان کا امور جنگلات اور شکار کے بارے میں، جو عظیم پادریوں، شرفاء، امراء واشراف انگلستان کی رائے اور مشورہ کے مطابق جاری کیا جارہا ہے''۔(۳)

ہر چند مجالس شوریٰ میں علماء بھی شامل ہوتے تھے، لیکن انہیں ان دیگر اراکین پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہوتی تھی، جو معاشرے کے زمانی و مکانی حالات کے حوالے سے اعتبار اجتماعی کے اہل ہوا کرتے تھے۔ قانون ایک ایسی چیز تھی جسے بزرگان قوم کے صلاح ومشورہ کی روشنی میں نافذ کیا جاتا تھا اور اس کی بنیاد دنیاوی معاملات کی ضرورت اور مصلحت پر تھی اور جس کا وحی سے کوئی تعلق نہ تھا۔

البتہ یہ عقیدہ کہ قانون کا تعلق عوام سے ہے، اس لیے اسے عوام کی مرضی اور تائید ہی سے نافذ کیا جاسکتا ہے اور ان کی رائے کے مطابق ہی تبدیل بھی کیا جاسکتا

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ص ۲۹۸

(۲) حوالہ سابق ص ۳۹۸ـ۳۹۹

ہے، ایک ایسا عقیدہ تھا جسے قبول عامہ کی سند حاصل تھی۔ اگرچہ اس عہد کے یورپ میں نہ عوامی نمائندگی کا کوئی ادارہ موجود تھا اور نہ کوئی ایسا پیمانہ تھا کہ جس کے ذریعے عوام کی رائے معلوم کی جاسکے۔(۱) ہر چند کہ بادشاہ کے اختیار و امتیاز کا دائرہ وسیع تھا لیکن یہ بات طے تھی کہ شاہ بھی قانون کا محکوم ہے اور اگر اسے کوئی امتیاز حاصل ہے تو وہ بھی قانون ہی کے ذریعے حاصل ہے۔(۲) بادشاہوں کے اقتدار کا سرچشمہ میراث، عوامی تائید اور اس کے ساتھ ہی مشیت خداوندی کو سمجھا جاتا تھا۔(۳) نظام جاگیرداری کے تسلط کے دوران جب کہ مختلف ادارے خود اپنی طاقت کو مستحکم کرنے کی ضرورت محسوس کررہے تھے، بادشاہ کے اقتدار و طاقت کی محدودیت کا مسئلہ زیادہ شد و مد سے سامنے آیا۔ اس دور میں شاہ کی طاقت عوام کے مقابلے میں اشرافیہ اور جاگیردار طبقے کی تائید وحمایت پر زیادہ منحصر تھی۔

اس تناظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرون وسطیٰ کے دوران یورپ کی سیاست انسانی حیثیت کی حامل تھی جو کلیسا اور دینی پیشواؤں کے دائرہ اثر و اقتدار سے باہر نظر آتی ہے۔ آئین مسیحؑ کے متولیوں کے لیے اہم بات امور اعتقادی، وجدانیات اور معنویات کی طرف اپنی توجہ کو مرکوز رکھنا تھا اور اس میدان میں اپنے فرائض کی انجام دہی میں انہوں نے کسی غفلت، کوتاہی یا نرمی کا مظاہرہ نہیں کیا، جب کہ سیاست کو زمینی، دنیاوی اور عملی معاملہ قرار دے کر اسے اہل دنیا کے حوالے کر دیا گیا۔

اس پہلو سے غلبہ مسیحیت کے دوران جس بات کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جسے صدر نشینی کا فخر حاصل تھا وہ الٰہیات تھی اور کلیسا، لوگوں کے عقائد و نظریات کے بارے میں نہایت حساسیت کا مظاہرہ کرتا تھا۔ خانقاہ اور دیر کا بازار خوب گرم تھا، جہاں ظاہر بینی کے مقابلے میں باطن بینی پر زیادہ زور دیا جاتا تھا اور راہبوں کو بہت معتبر مقام حاصل تھا۔

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ص ۲۹۹ (۲) ایضاً، ص ۲۹۹۔۳۰۰
(۳) ایضاً، ص ۳۰۱

کلیسا، لوگوں کے دنیوی معاملات سے جن کی نگرانی اور سرپرستی اہل سیاست کے ہاتھ میں تھی، جس قدر دور اور بے تعلق ہو گیا اسی قدر تعقّل و تفکر کے میدان میں اس کی حساسیت شدید اور غیر لچک دار ہوتی گئی اور یہ سلسلہ اس حد تک آگے بڑھا کہ عقل کو معطل کرنے کا فتویٰ جاری کر دیا گیا۔ کلیسا کا دعویٰ تھا کہ انسان کو وحی کی نعمت سے سرفراز کیا گیا ہے جو تمام علوم، جن میں تجرباتی علوم، اخلاق اور مابعد الطبیعیات سبھی کچھ شامل ہیں، کا نعم البدل ہے اور چونکہ خدا نے ہمیں اپنے کلام سے نوازا ہے اس لیے اب کسی تفکر کی ضرورت باقی نہیں رہی، پس چاہیے کہ شریعت کی تعلیم حاصل کریں ا س میں غور وفکر سے کام لیں اور اس کے مطابق عمل کریں اور اس طرح ہمیں پھر کسی علم حتیٰ کہ فلسفے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔(۱)

مسیحی شریعت اور اس کے احکام کا ہدف اصلاح باطن اور سعادت اُخروی کا حصول تھا اور اس میں دنیا کی طرف اعتناء اور توجہ نہیں پائی جاتی۔ چونکہ دنیا فانی و حقیر شے سمجھی جاتی تھی اس لیے اس کے امور کی نگرانی کا کام سیاستدانوں کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

یونان کے فلسفیوں اور مفکرین جن میں ارسطو بھی شامل تھا، کی آراء کی مخالفت اور فلسفہ کے پیروکاروں کی تکفیر کا مسئلہ ایک طویل مدت تک مسیحیت کے علماء کی توجہ اور مساعی کا اہم موضوع رہا۔ ان فلسفیوں کے بہت سے نظریات وہ تھے، جنہیں خود کلیسا نے جامۂ تقدیس پہنا دیا تھا اور انہیں کلیسا نے قانونی جواز فراہم کیا تھا۔ ایسے نظریات سے اختلاف دین سے انحراف سمجھا جانے لگا تھا۔ انھی میں ایک مسئلہ زمین کی مرکزیت اور اس کے ساکن ہونے کا تصور تھا، جسے مقدسات دینی کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس کے خلاف کسی علمی دلیل کا اظہار کفر و ارتداد گردانا گیا۔ یہ صورت حال اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ فکر ونظر اور تصور کائنات کے امور میں بھی کلیسا کے تحکمانہ عقیدے

---

(۱) ایٹن جیلسن، عقل و وحی در قرون وسطیٰ، ترجمہ شہرام پازوکی، مؤسسہ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۱، ص ۳

کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔

یہی سبب ہے کہ قرون وسطیٰ کے پورے دور میں علوم عقلی ونظری کا دائرہ تنگ اور محدود ہوتا رہا اور اس دوران دینی شخصیات کے عقائد اور افکار کو اعتبار اور تقدس حاصل تھا۔ ان کی حیثیت معارف حقیقی کے تنہا سرچشمہ کی تھی اور ان سے اختلاف نظر ممکن نہ تھا۔ کلیسا ہر چند انسان کی سعادت اخروی سے سروکار رکھتا تھا، لیکن خود اپنے فرائض کی انجام دہی اور اپنے ادارے کے استحکام کے لیے اسے مادی وسائل کی ضرورت تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ان وسائل کی کثرت میں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ یورپ میں جب جاگیرداری کا عہد آیا تو کلیسا خود اس نظام کا ایک بڑا مرکز بن گیا اور اس نے وسیع اراضی اور قطعات زمین کو اپنی ملکیت بنالیا۔ روز بروز رسومات اور ملبوسات کی ظاہری شان وشوکت میں اضافہ ہوتا رہا۔ وہ لوگ جو ظاہری اور مادی شان وشوکت کو کلیسا کے منصب معنوی کے شایان شان نہیں سمجھتے تھے وہ کلیسا کے اس نئے رویے سے خوش اور راضی نہیں تھے۔ اس طرح کلیسا کو نہ صرف طرفداران حکومت کی مخالفت کا سامنا تھا بلکہ اکثر علماء اور مذہبی افراد بھی اس کے مخالف ہوگئے اور اس مخالفت نے ایسا رخ اختیار کرلیا کہ اب کلیسا کے مخالف علماء کے حلقے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے شاہی طاقت سے مدد حاصل کرنے کو برا نہیں سمجھتے تھے، اگرچہ ان کا مقصد ''دین'' اور دینداری کا تحفظ تھا جو ان کے خیال میں زرق برق ملبوسات، پرشکوہ رسومات، ظاہری نمود ونمایش، غلط تفسیر وتاویل اور مادیت کی طرف رخ کرنے کے سبب خطرے کی زد پر تھی۔ کلیسا کے مخالف ان علماء کے حلقوں کی صداقت اور حسن نیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا مگر اس بات سے بھی انکار ممکن نہیں ہے کہ کلیسا کے زوال اور انہدام میں انکا حصہ ان مخالفین کلیسا سے کم نہ تھا جو پوپ اور کلیسا کے تسلط سے آزادی اس لئے چاہتے تھے کہ اپنے دنیاوی اقتدار کو مستحکم کرسکیں۔

میدان سیاست کی یہ کیفیت اور مادی اور روحانی مراکز اقتدار کا ایک

دوسرے سے جدا ہونا، بہت سے مباحث کا موجب بنا۔ بیک وقت دو مراکز اقتدار کا وجود مطلق العنانیت کی راہ میں بڑی رکاوٹ بنا ثابت ہوا۔ خود پسندوں اور مطلق العنان حکمرانوں کے تسلط سے آزادی نہ صرف یہ کہ دونوں مراکز اقتدار کے لیے مسلسل دعوت فکر تھی بلکہ عوام کے لئے بھی ایک ایسی صورت حال کی ضمانت تھی، جس کا نمونہ ہمیں مشرق میں بہت کم نظر آتا ہے۔

☆☆☆☆☆

٦

آسمان مشرق پر فلسفہ سیاست کا شہاب

مغرب میں مسیحیت کو سرکاری مذہب تسلیم کئے جانے کے اک مدت بعد دنیا کے دوسرے حصے یعنی مشرق میں دین اسلام کا ظہور ہوا۔ اسلام کی بنیاد عقیدہ توحید ہے اور اس کا مخاطب عالم انسانیت ہے اور یہ دین تمام انسانیت کے لیے راہ راست کی نشاندہی کو اپنی ذمہ داری سمجھتا ہے۔ یہ دین نہ صرف یہ کہ حیرت انگیز سرعت کے ساتھ پھیلا اور ایک طاقتور حکومت و نظام کے قیام کا سبب بنا بلکہ اس کے سائے میں ایک ایسے عظیم تمدن نے بھی پرورش پائی، جس کے اثرات تاریخ میں نہایت اہم اور ہمہ گیر ہیں۔ کوئی شخص حتیٰ کہ اسلام دشمن بھی تمدن اسلامی کے اثرات خصوصاً ان اثرات سے انکارنہیں کرسکتا جو قرون وسطیٰ کے مغرب پر مرتب ہوئے اور جنہوں نے مغرب کو قرون وسطیٰ سے عہد جدید کی طرف پیش رفت کرنے کی راہ دکھائی۔

مشرق میں اس نئی صورت حال کا سبب ایک پیغمبرؐ کا ظہور تھا، جس پر وحی نازل ہوتی تھی اور جس کے ذریعے انسانیت کو یہ دعوت دی گئی تھی کہ حیات روحانی و اجتماعی کو وحی کی بنیاد پر استوار کیا جائے۔ اس وحی کو کتابی صورت میں جمع کر کے اس مجموعے کو، جس کا نام قرآن ہے، آئندہ نسلوں کے لیے سرچشمۂ ہدایت بنادیا گیا۔ یہی اہم ترین قدر مشترک ہے ان معاشروں کے درمیان جن کا تعلق اس عہد سے ہے، جو یونان اور یونان مآبی کے عہد کے اختتام اور تمدن جدید کے آغاز کے درمیان ہے۔ اس دور میں دنیا کی دونوں اطراف مشرق و مغرب میں اصل اور بنیاد ''وحی'' ہے، جو کلام خدا ہے۔ یعنی خدا جو محور و منشاء عالم اور مرکزی ہستی ہے، انسان کی ہدایت اپنے کلام کے

ذریعے کر رہا ہے۔اور چونکہ ذات خداوندی حقیقت مطلق ہے، اس لیے اس کا کلام عین حقیقت ہے، جس سے بلند تر کسی کلام کا تصور ممکن نہیں ہے۔

البتہ یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ تاریخ کے اس مخصوص عہد میں مشرق اور مغرب کے درمیان پائی جانے والی اس مماثلت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے قبل اور اس کے بعد کے ادوار میں بھی ان معاشروں کی حالت میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یہ بات قابل افسوس ہے کہ مشرق کے معاشروں کی سرگزشت یا کم از کم آخری دو صدیوں کے معاشروں کی بابت یا تو کوئی مواد دستیاب نہیں ہے یا اگر ہے تو اس پر مغرب کے نقطہ نظر کا غلبہ ہے۔ یعنی یہ ان معلومات پر مشتمل ہے، جو مغرب کے محققین نے اپنے زاویہ نظر سے پیش کی ہیں۔ مغرب نے خودفراموشی کی بجائے تلاش وتحقیق کا راستہ اختیار کیا، قرون وسطیٰ کے حصار کو توڑ کر ایک مختلف فضا میں قدم رکھا اور ایک نئے تمدن کی بنیاد ڈالی۔ جس کے اثرات کا دائرہ بہت وسیع ہے اور آج نہ صرف اہل مغرب بلکہ تمام عالم انسانیت ان آثار کو محسوس کر رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہی تمدنی آثار ہیں جو مغرب کے بارے میں محاکمے کا پیمانہ بنے۔ اس تمدن نے نہ صرف اہل مغرب کو اپنا گرویدہ وشیفتہ بنایا، بلکہ دنیا کے دیگر لوگوں کو بھی از حد مرعوب کیا۔

البتہ کچھ لوگ وہ بھی تھے، جنہوں نے مغرب کو پسند نہیں کیا حتیٰ کہ اس کی مزاحمت بھی کی لیکن چونکہ یہ ناپسندیدگی اور مزاحمت خارجی واقعیت پر خاطر خواہ طور پر اثر انداز نہ ہوسکی، اس لیے زمین اور تاریخ میں جاری تمدن کی اس موج بلا خیز کے مقابلے میں قدم بہ قدم پسپائی کے علاوہ اور کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ''روایت'' کے محافظ یا تو اس سیلاب میں بہنے لگے یا پھر گوشہ نشینی پر مجبور ہوگئے۔ عوام اپنی روزمرہ کی زندگی کے معمولات میں مشغول تھے، جب کہ معاشرے کے صاحبان فکر، جو مغرب کے اہل فکر ونظر اور صاحبان علم ومطالعہ کے مقابلے میں کمیت اور کیفیت ہر اعتبار سے بہت کم تھے، کے معاملے کی نوعیت کچھ اس طرح تھی کہ یا تو ان کی تاریخ میں تہذیبی تشخص کی

فکری روایت موجود نہیں تھی، اس لیے وہ اپنی صلاحیت فکر سے سوائے ظواہر کی تقلید کے اور کوئی نتیجہ برآمد نہ کر سکے یا پھر اگر ماضی میں تفکر کا کوئی سراغ تھا، تو حال میں اس کے ثمرات موجود نہیں تھے۔ یہ صاحبان فکر ونظر یا تو گوشہ نشینی پر مجبور ہوئے یا ان کے تفکر کا نتیجہ تناقض اور بحران کی صورت میں برآمد ہوا۔ نتیجہ یہ کہ ان لوگوں کے لیے جو تمدن جدید کے معمار اور دنیا پر اقتدار و غلبے کے دعویدار تھے میدان ہموار ہوتا چلا گیا۔ ان کے مادی اور معنوی اقتدار کا دائرہ پھیلتا گیا اور تمام دنیا مغرب کے زیر اثر آگئی۔ اور اگر کسی قوم یا اقوام نے مغرب کے غلبے اور اس کے تمدن کو قبول نہیں کیا تو بھی ان کی انفرادیت نمایاں نظر نہیں آتی گویا ان کی انفرادیت، فکری اور تہذیبی بحران سے دو چار اور عملاً زمانۂ حال کی اسیر ہے۔ یہ اس لیے کہ جب تک کوئی محکم اساس موجود نہ ہو، آئندہ کے متعلق غور وفکر ممکن ہے اور نہ ہی ماضی کی طرف بازگشت۔ جس قوم کا کوئی ماضی نہیں ہے یا جو اپنے ماضی سے لاتعلق ہے، وہ درحقیقت فضا میں معلق ہے۔ اس کے پاس قدم جمانے کی کوئی جگہ نہیں نتیجتاً وہ ایسے حوادث و حالات کے رحم وکرم پر ہے جن پر خود اس کا کوئی قابو نہیں ہے۔ جس کا کوئی ماضی نہیں ہے اس کے لئے خود اپنے مستقبل کی تعمیر وتشکیل کا کوئی امکان نہیں پایا جاتا۔

اس اعتبار سے قرون وسطیٰ کے دوران مشرق و مغرب میں پائی جانے والی مماثلت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان دونوں کی قرون وسطیٰ سے قبل وبعد کی تاریخ و تہذیب کو بھی مماثل قرار دیا جاسکتا ہے۔

اگر ہم تمدن اسلامی کے عروج کے دور میں دنیائے اسلام کی سرشت اور سرنوشت کا گہرا اور تجزیاتی مطالعہ کریں تو اس سے ایسے قابل اعتماد نتائج حاصل کئے جا سکتے ہیں کہ جن کی روشنی میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ کا عمیق و دقیق مطالعہ ممکن ہوسکتا ہے بلکہ مسلم معاشروں اور اقوام کے درمیان پائے جانے والے اتفاقات و اختلافات کو درست طور پر سمجھنے اور آئندہ کیلئے راہ فکر وعمل متعین کرنے کی

بنیاد فراہم ہوسکتی ہے۔

اگر چہ یہ ممکن ہے کہ اس مطالعے سے حاصل کردہ نتائج ہمارے لیے قابل قبول اور مطلوب نہ ہوں مگر یہ کام اپنی جگہ درست ہے۔ دراصل انسانی و اجتماعی امور میں قطعی و عمومی نتائج کی توقع کم ہی رکھی جاسکتی ہے۔ مقدمات و مفروضات کے نقطۂ اول کا انتخاب فطرتی امور اور موضوعات کے مقابلے میں انسانی امور پر اپنے نتائج کے اعتبار سے نسبتاً زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو ممکن ہے کہ اہل مغرب جن نتائج تک پہنچے ہیں، وہ ہمارے لئے مخدوش یا باعث تشویش ہوں۔ اس لیے اس ضمن میں نسبتاً محتاط رویہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے اور محض چند مشابہات کی بنیاد پر اپنی تاریخ کے کسی دور کو دوسروں کی تاریخ سے مشابہ قرار دینا مناسب نہیں اور اگر ایسا کیا جائے تو اس مقصد یہ ہونا چاہیے کہ نئے سوالات اور نظریات کی روشنی میں اپنی تاریخ کا بہتر اور گہرا مطالعہ کیا جاسکے۔ ان سوالات پر گفتگو جن کا تذکرہ ذیل میں آئے گا اور ان کے جوابات کی تلاش اپنی تاریخ کے بارے میں بہتر اور مفید محاکمہ کرنے کے لئے ضروری ہے ۔مثلاً یہ سوال کہ کیا مشرق میں ہمیشہ استبدادی نظام اور شخصی حکومت کا دور دورہ رہا یا یونان کی طرح دنیا کے اس خطے میں بھی ایسے سیاسی اور حکومتی نظاموں کا سراغ لگایا جا سکتا ہے جن کی بنیاد عوام کی رائے اور انتخاب پر ہو اور جو اس خطے کے مزاج اور ماحول سے مطابقت رکھتے ہوں۔ آیا مشرق کے آمر اور جابر بادشاہوں کے تحت زندگی گزارنے والے عوام کی کسمپرسی اور محرومیت اس محرومیت سے کم تر نہ تھی، جس کا شکار یونان قدیم کے وہ باشندے تھے جنہیں شہری حقوق سے محروم رکھا جاتا تھااور ہر ریاست میں ان کی کثیر تعداد ہوتی تھی۔ عورتوں، بچوں، دشمنوں اور زیردستوں کے حوالے سے معیار فکر وعمل دنیا کے کس خطے میں، چاہے مشرق میں ہو یا مغرب میں، زیادہ انسانی اور زیادہ قابلِ دفاع تھا؟ دین، اخلاق اور عرفان کا سیاسی نظاموں اور لوگوں کی زندگی سے تعلق کس نوعیت کا تھا اور اس حوالے سے مشرق و

مغرب کے درمیان کیا فرق پایا جاتا ہے؟

کیا یہ مناسب ہے کہ عقل کی وہ تعریف، جو یونان کے فلسفیوں نے پیش کی ہے، قبول کر کے اسے حقیقت کو دریافت کرنے کا پیمانہ تسلیم کرلیا جائے اور اسی پیمانے اور معیار کے ذریعے تمام معاملات کو حل کرنے کی کوشش کی جائے۔ جیسا کہ عہد حاضر میں آزادی کی وہ تعریف جو تمدن جدید پیش کرتا ہے بطور معیار تسلیم کر لی گئی ہے اور ہر مسئلے کا فیصلہ کرتے وقت اسی تعریف کو بنیاد قرار دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے ان سوالوں اور اسی طرح کے دیگر سوالوں کے جوابات کے ذریعے یہ نتیجہ نکالنا کہ مشرق ومغرب میں یکسانیت اور مماثلت پائی جاتی ہے، کسی حد تک ہی درست ہوسکتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ یاد رہے کہ دو معاشروں کے درمیان کسی ایک موضوع کا اشتراک یا مشابہت ان معاشروں کی مختلف جہات کے متعلق کوئی عمومی یا کلی حکم لگانے کا جواز نہیں ہے۔ اور نہ یہ بات ہمیں کسی معاشرے اور اس کی سرنوشت کی بابت تحقیق وجستجو کی ذمہ داری سے بری الذمہ کرسکتی ہے۔ بہر حال یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ اجتماعی اور تاریخی مسائل بے حد پیچیدہ ہوتے ہیں اور کسی شخص کے لیے یہ کسی طور ممکن نہیں کہ کسی ایک فارمولے سے تمام مسائل کے متعلق تصفیہ کر سکے لیکن ہر ایسا واضح نکتہ، مسئلے کے حل کی راہ میں ایک قدم کی حیثیت رکھتا ہے۔ امید ہے کہ صاحبان تحقیق اپنے مسائل کے گہرے ادراک کے ساتھ معاشرتی زندگی کی تمام جہات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے ماضی اور مستقبل کے بارے میں تلاش وتحقیق کا فریضہ انجام دیں گے کہ یہ اقدام آغاز تفکر کی حیثیت رکھتا ہے اور تفکر کے بغیر کسی خواہش کے مطابق تبدیلی کی امید رکھنا محض خام خیالی ہے۔

بہرحال قرون وسطیٰ کے دوران مغرب اور اسلامی مشرق کے درمیان مماثلت اور مشابہت کا سبب یہ ہے کہ دونوں معاشروں کی اصل اور بنیاد ''وحی الٰہی'' ہے۔ اگرچہ دونوں معاشروں میں ''وحی'' کے تصور میں بھی اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے کہ اس سے صرف نظر کرنا یا زندگی پر اس کے اثرات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں اسی طرح مشرق و

مغرب کے معاشروں میں زندگی کی صورت حال اور شرائط واحوال میں بھی بہت فرق پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کے اجتماعی نظاموں کے ظاہر و باطن پر مرتب ہونے والے اثرات بھی اپنی جگہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم ایسے عوامل اور بہت سے دیگر عوامل کے اثرات کو اس مسئلے پر غور کرتے ہوئے نظر انداز نہیں کر سکتے کہ مغرب کے مقابلے میں دنیائے اسلام میں تفکر سیاسی کو خصوصی اہمیت اور توجہ کیوں حاصل نہ ہو سکی۔ جب کہ عمومی سطح پر صورتِ حال اس کے برعکس ہے اور دنیائے اسلام کا تفکر اپنی گہرائی، تنوع اور رواج، غرض ہر اعتبار سے مغرب کے مقابلے میں کہیں زیادہ حیثیت اور اہمیت کا حامل ہے۔ اگر ممکن ہوا تو اس بحث کے اختتام پر ہم اس مسئلے پر دوبارہ روشنی ڈالیں گے۔

اس مرحلے پر اجمالاً صرف اس نکتے کو اجاگر کرنا ہے کہ اگرچہ دنیائے اسلام میں تفکر کو نہایت بلند اور اہم مقام حاصل تھا لیکن جہاں تک سیاسی تفکر کا سوال ہے اس مسئلے کو بہت کم اہمیت دی گئی بلکہ اکثر اسے بالکل ہی نظر انداز کر دیا گیا۔ یہاں تک کہ سوائے فارابی کے کسی فلسفی نے سیاست کو اپنے تفکر کا خصوصی موضوع قرار نہیں دیا حالانکہ مابعد الطبیعیات، الٰہیات، اخلاق اور علم و فلسفے کے تمام شعبہ جات توجہ کا مرکز رہے(۱) اور ان تمام میدانوں میں تفکر کا حاصل نہایت اہم اور بیش قیمت ہے۔ اس مرحلہ پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ شیخ الفلاسفہ ابن سینا اور بہت سے دیگر عظیم فلسفیوں نے اپنی غیر معمولی فکری صلاحیتوں کے باوجود سیاست کی طرف کم اعتنائی یا بے اعتنائی کا رویہ کیوں اختیار کیا۔ ہر چند کہ مغرب کے متکلمین اور فلسفیوں کے مقابلے میں مسلمان اہلِ فکر کا درجہ بہت بلند ہے لیکن کسی نے بھی سیاست کو اپنے غور و فکر کا موضوع نہیں بنایا اور فارابی یا خواجہ نصیر الدین طوسی جیسے دو ایک اہل دانش کے

---

(۱) یہاں جن علوم کی طرف اشارہ مقصود ہے وہ براہ راست دین سے متعلق نہیں۔ اگرچہ دینی علوم جیسے فقہ، تفسیر، عرفان وغیرہ میں بھی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ یعنی علوم انسانی و دینی ہر دو شعبہ جات میں تمدن اسلامی نے وہ ترقی کی جسے ہر اعتبار سے گہرائی اور عظمت کا حامل قرار دیا جانا چاہیے۔

علاوہ اگر کسی نے سیاست کو موضوعِ فکر قرار بھی دیا ہے تو ان کا شمار فلسفیوں میں نہیں ہوتا، جیسے ''غزالی'' جو ایک عظیم شخصیت اور غیر معمولی دانش و آ گاہی اور فلسفے پر عبور کے باوجود اپنی حیات فکری کے ایک قابل ذکر حصے میں فلسفے کے شدید مخالف کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں۔

فارابی جو سب سے پہلا اور تقریباً واحد فلسفی ہے جس نے سیاست کو خصوصی تفکر کا موضوع بنایا۔ ایک معنی میں اسے فلسفہ اسلامی کا بانی بھی قرار دیا جا سکتا ہے، اگر چہ اُس سے قبل بھی مسلمانوں میں فلسفیانہ مباحث کا سلسلہ جاری تھا لیکن جس شخص نے تقلید و ترجمہ کی قیود سے آزاد ہو کر ایک جامع اور منظّم فلسفے کی بنیاد رکھی، وہ بہر حال فارابی ہی ہے۔

سیاست میں فارابی کی آراء کا اجمالی خاکہ پیش کرنے کے بعد ہم قرون وسطیٰ میں جہانِ اسلام اور جہانِ مسیحیت کے مابین پائے جانے والے اختلافات کی نشاندہی کریں گے تا کہ اس سے وہ نتیجہ حاصل ہو سکے جو ہمارے موضوع سے مناسبت رکھتا ہے اور جو سلسلہ بحث کو آگے بڑھانے کے لیے ضروری ہے۔

فارابی نے سیاست کے حوالے سے متعدد آثار چھوڑے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین کتاب "فلسفہ مدنی فارابی" ہے(۱) جو دس عنوانات پر مشتمل ہے۔ موضوع زیر بحث کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں اجمالاً و اشارتاً فارابی کے وہ نظریات پیش کئے جاتے ہیں جو کتاب "السیاسة المدنیه" میں درج کئے گئے ہیں۔ کم و بیش یہی مضامین ان کے تمام دوسرے آثار میں بھی جا بجا موجود ہیں۔

فارابی "السیاسة المدنیة" میں بحث کا آغاز مبادی موجودات سے کرتے ہیں اور گفتگو کو سبب اول سے ثانوی اسباب اور بالآخر عقل فعال تک پہنچاتے ہیں۔ اور اس مطالعے کو ''مادہ'' پر، جو موجودات میں سب سے کم تر یعنی مرتبہ ششم پر ہے، ختم

---

(۱) فلسفہ مدنی فارابی، رضا داوری، طبع ز ۱۳۵۴، ص ۵۹ ـ ۶۰

کرتے ہیں ۔(۱)

فارابی کے نزدیک انسان عقل فعال کا حامل ہے اور اس کا کام انسان کو کمال تک پہنچانا ہے۔(۲) قوت ناطقہ، انسان کا وصف خاص ہے اور فارابی اسے نظری اور عملی میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس قوت اور آدمی کے وجود میں پوشیدہ دوسری قوتوں سے ایک ایسا مجموعہ ظاہر ہوتا ہے جو حیات و حرکت انسانی کو ممکن بناتا ہے۔ یہ سب قوتیں عقل فعال کے ماتحت ہیں اور عقل فعال انسانی زندگی میں مرکزی حیثیت کی حامل ہے۔(۳)

فارابی جسمانی اور غیر جسمانی ''جوہر'' کے متعلق گفتگو کرتا ہے اور جسم کو صورت اور مادہ کا مرکب قرار دیتا ہے۔(۴) وہ عالم خلق کی ترتیب بیان کرتا ہے(۵) اور اسی فکری سفر کے ذریعے مدنی گروہوں تک پہنچتا ہے افلاطون و ارسطو کی طرح اجتماع انسانی کو امر طبیعی اور فطری قرار دیتا ہے۔

فارابی، متمدن جمیعتوں کو تین درجوں میں تقسیم کرتا ہے۔ یعنی بڑے، متوسط اور چھوٹے۔ اس کی درجہ بندی کے اعتبار سے خاندان اور محلّہ ناقص یعنی چھوٹے درجے میں آتے ہیں۔ اپنے یونانی پیشروؤں کے برعکس، جو شہر کو تنظیم اجتماعی کے کمال کی آخری حد سمجھتے تھے، فارابی، شہر کو انسانی معاشرے کے کمال کا پہلا درجہ قرار دیتا ہے۔ اس کی تقسیم کے لحاظ سے شہر، متمدن گروہ کا متوسط درجہ ہے اور اس سے بڑا درجہ بہت سی اقوام کے مجموعے کی حیثیت رکھتا ہے۔(۶) جب کہ عالمی امّت کا درجہ جو امتوں کا مجموعہ ہے ذہن میں رواقیوں کے عالمگیر معاشرے اور رومیوں کے سیاسی افکار و تجربات کی یاد تازہ کر دیتا ہے۔

یہ امر پیش نظر رہے کہ فارابی کی کامل جمیعتیں یکساں نہیں ہیں۔ ان کے درمیان اختلاف کا سبب عوامل طبیعی کے اثرات ہیں اور اس کے علاوہ ہر ایک جمیعت کا عقل فعال سے استفادے کا درجہ بھی دوسری جمیعت سے مختلف ہوتا ہے۔(۷)

---

(۱) سیاست مدنیہ، ابونصر فارابی، ترجمہ ڈاکٹر سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن ایران، ۱۳۵۸، ص ۶۹
(۲) ایضاً ص ۷۳ (۳) ایضاً، ص ۷۵ و ۸۰ (۴) ایضاً، ص ۸۲ و ۸۷
(۵) ایضاً، ص ۱۰۷ (۶) ایضاً، ص ۱۳۶ (۷) ایضاً، ص ۱۳۹ _ ۱۴۱

معاشرے کی غرض وغایت ایسی سعادت ہے، جو خیر مطلق ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ معاشرے کا مقصد خیر ہے لیکن خیر بالذات مطلوب ومقصود نہیں بلکہ خیر وسیلہ ہے حصول سعادت کا۔ خیر یا طبیعی ہے جس کا سرچشمہ اجسام آسمانی ہیں یا ارادی اور خیر ہائے طبیعی یا ارادی کی ضد شر ہائے طبیعی اور ارادی ہیں۔(۱)

خیر وشر ارادی وہ تمام اچھائیاں اور برائیاں ہیں جن کی بنیاد قوت ناطقہ اور دیگر تمام انسانی قوتیں ہیں اور علم، حس اور خیال بطور قوت محرکہ ان خیر وشر کے ظہور پذیر ہونے میں مؤثر ہوتے ہیں۔(۲) سعادت انسانی کی جڑیں انسانی فطرت میں پیوست ہیں اور یہ تمام سلیم الطبع افراد میں مشترک ہیں، اگرچہ مختلف افراد میں اس کی شدت کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔(۳) یہی اختلافِ مراتب وہ پیمانہ اور معیار ہے جس سے مختلف افراد کی ریاست اور حکومت کی اہلیت کو جانچا جاتا ہے اور چونکہ مختلف افراد کی فطری صلاحیتوں اور استعداد میں فرق پایا جاتا ہے اس لیے نظام ریاست وحکومت کے بھی مختلف مراتب ہوتے ہیں۔(۴) رئیس اول کو، جو رئیس علی الاطلاق ہوتا ہے، کسی مرشد و رئیس کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ ہر طرح کی دانش ومعرفت کا حامل ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف کلیات کا عالم ہوتا ہے جس کے سبب وہ تدریجی امور اور ان کے احکام سے آگاہی رکھتا ہے بلکہ اس علم و آگاہی کے ساتھ ہی وہ اس تدبر او رحکمت کا بھی حامل ہوتا ہے، جس کے ذریعے کسی شخص کے سپرد وہ کام کرتا ہے، جس کا وہ اہل ہو۔ یہ تمام علم وحکمت اسے عقل فعال سے اتصال اور اس اتصال کے نتیجے میں حاصل ہونے والے بلا واسطہ فیض و استمداد کے ذریعے ملتا ہے۔(۵) ایسے شخص کو بادشاہ کہا جاتا ہے اور فارابی کے خیال میں یہی وہ ہستی ہے، جو حامل وحی الٰہی ہے۔(۶)

وہ معاشرہ جس پر کسی ایسے حاکم کی حکومت ہو باسعادت معاشرہ ہے اور اس کا نظام ''مدینہ فاضلہ'' کا نظام کہلاتا ہے۔(۷) بہ الفاظ دیگر مدینہ فاضلہ وہ معاشرہ ہے

---

(۱) سیاست مدنیہ، ابونصر فارابی، ترجمہ ڈاکٹر سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن ایران، ۱۳۵۸، ص ۴۴
(۲) ایضاً، ص ۱۴۵۔۱۴۶ (۳) ایضاً، ص ۱۴۸ (۴) ایضاً، ۱۵۴
(۵) ایضاً، ص ۱۵۵۔۱۵۶ (۶) ایضاً، ص ۱۵۶ (۷) ایضاً، ص ۱۵۷

جسے رئیس اول کی مقرر کردہ روایات، سنت، قانون اور شریعت کے مطابق منظّم کیا جاتا ہے۔ اور اگر کسی دور میں ایسا فرد دستیاب نہ ہو تو چاہیے کہ صالح ترین افراد رئیس اوّل کی سنّت و سیرت کی حفاظت اور تدوین کریں اور معاشرے کا نظام اس کے مطابق چلایا جائے۔ رئیس اول کے عہد غیبت میں ان فرائض کو انجام دینے والے شخص کو ''ملک السنۃ'' کا نام دیا جائے گا۔(۱)

فارابی، مدینہ فاضلہ کے مقابل مدینہ ہائے جاہلہ وضالّہ کو قرار دیتا ہے۔ یہ وہ معاشرے ہیں جو اپنی کم علمی یا صاحبان ہوا و ہوس کی فریب کاری کے سبب مبادیٔ موجودات اور خیر و سعادت کی حقیقت کا صحیح علم نہیں رکھتے یا اگر علم رکھتے ہیں تو اس کے مطابق عمل نہیں کرتے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فارابی کا مدینہ فاضلہ بھی ہر طرح کی خرابیوں سے پاک نہیں ہے اور اس میں بھی ناپسندیدہ عوامل اور فاسد شخصیات موجود ہوتی ہیں۔ اس خطرے سے ہوشیار رہنا چاہیے۔

فارابی کا فلسفہ تمدن دراصل اس کے عمومی تصور کائنات ہی کا ایک حصہ ہے اور اس کا پیش کردہ سیاسی نظام اسی تصور کائنات ہی سے مطابقت رکھتا ہے۔ نظم دنیا کا اپنا الگ حساب اور کتاب ہے اور اس کا ایک مالک ہے اور انسان اگرچہ عقل حساب گر کا حامل ہے مگر عقل جو سعادت کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہے دراصل وہ عقل ہے جو عقل فعال سے متصل ہے۔

افلاطون وارسطو کی طرح، فارابی بھی سیاست کو فلسفے کی ہی ایک شاخ سمجھتا ہے، اس لیے کہ سیاست کی بنیاد جس حقیقت پر رکھی جاتی ہے اس کی دریافت فکر و دلیل کے ذریعے کی جاتی ہے۔ یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ افلاطون اور فارابی برہان وسلوک فلسفی کو حقائق سیاسی تک پہنچنے کا راستہ سمجھتے ہیں۔ جب کہ ارسطو تجربے اور سیاست کے عملی نتائج پر زیادہ انحصار کرتا ہے۔ بہرنوع سیاست ایک ایسا معاملہ ہے کہ جس کو انسان

---

(۱) سیاست مدنیہ، ابونصر فارابی، ترجمہ ڈاکٹر سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن ایران، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸

تلاش فکری کے ذریعے ہی دریافت کرسکتا ہے اور مجموعی اعتبار سے سیاست کو نظام فطرت بلکہ تمام نظام ہستی سے ہم آہنگ اورسازگار ہونا چاہیے۔ لیکن سیاست کو نظام فطرت کے طفیلی کی حیثیت حاصل نہیں۔ فارابی کی سیاست اس کے فلسفے اور جہاں شناسی کا نتیجہ ہے، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی بحث کا آغاز مبادی موجودات سے کرتا ہے اور ایک بڑے فلسفی کی طرح نہایت احتیاط و تنظیم کے ساتھ اپنے سلسلۂ فکر کو آگے بڑھاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ سلسلہ رئیس اول تک پہنچتا ہے جو اس کے مدینہ فاضلہ کا سربراہ ہے اور جس کی عقل، عقل فعال سے متصل ہے اور حقائق کو براہ راست دریافت کرسکتی ہے اور وہ پیغمبر کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے اور تلاش حقیقت کے لیے اس کا ذریعہ ''وحی'' کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس منزل پر فارابی اپنی بحث کو ختم کر دیتا ہے، جب کہ افلاطون و ارسطو اس حقیقت کے اثبات کے بعد کہ حکومت و سیاست ایک طبعی اور فطری امر ہے۔ مطلوبہ نظام کے تشخص اور تعین، حکومت کے دائرہ اختیار، عوام کے فرائض و اختیارات، حکومتی اداروں اور شہری زندگی کے قواعد وضوابط جیسے مسائل پر بھی بحث کرتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر سیاست کی فلسفیانہ بنیاد کے بیان کے بعد وہ اس کے عملی نفاذ کے طریقوں اور اس ضمن میں تمام افراد کی ذمہ داریوں کی بحث سے اپنے بیان کو مکمل کرتے ہیں، جب کہ فارابی اپنی ذمہ داری کو سیاست کے بطور امر طبیعی کے اثبات، نوع حکومت کے بیان، مدینہ فاضلہ کے حکمران کی صفات اور اس کی حقانیت اور سرچشمہ طاقت کی نشان دہی تک محدود سمجھتے ہیں اور یہاں پہنچ کر اپنی بحث کو ختم کر دیتے ہیں۔ گویا وہ انفرادی یا اجتماعی طریق عمل کے اصول وضوابط کے بیان کو اپنی یا فلسفے کی ذمہ داری نہیں سمجھتے۔ اس لیے کہ یہ کام خدا نے انجام دے دیا ہے اور اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو کسی انسان کے لیے بہرحال یہ کام انجام دینا ممکن نہیں ہے اور ایسا معاشرہ (مدینہ) جو منبع الٰہی سے منقطع اور سرچشمۂ وحی سے محروم ہو، مدینہ جاہلہ وضالّہ ہے۔ اگر وہ احکام وحی کو تسلیم تو کرتا ہو، لیکن اس کے مطابق عمل نہ کرے تو مدینہ فاسقہ ہے۔ ایسا معاشرہ اگرچہ نظری

طور پر مدینہ فاضلہ سے مماثلت رکھتا ہے لیکن عملی طور پر مدینہ جاہلہ وضالّہ کے زمرے میں شامل ہے۔

فارابی کے بعد عظیم فلسفی جیسے ابن سینا(۱) یا شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی اور صدر المتالہین ملاّ صدرالدین شیرازی نے سیاست کے اصول و مبانی پر بھی غور وفکر کرنے کی زحمت نہیں کی اور اپنے فلسفیانہ تفکر کو منطق، الٰہیات اور گاہ بہ گاہ طبیعیات تک محدود رکھا۔ چنانچہ جن لوگوں نے سیاست کو موضوع فکر بنایا وہ غالباً فلسفے سے بے بہرہ تھے یا کم آشنائی رکھتے تھے، اس لیے ان کے تفکر میں ضعف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ سیاست کے بارے میں جو چیزیں پیش کی گئیں ان کی حیثیت سیاست نامہ یا شریعت نامہ کی سی ہے، جن کا موضوع امر واقع ہے اور جن کا مقصد مروج اور جاری سیاست کی توجیہ و اثبات تھا۔ البتہ کبھی کبھی اس خاص سیاسی صورت حال پر اظہار افسوس بھی کیا گیا جو رو بہ انحطاط تھی یا پہلے ہی زوال کا شکار ہو چکی تھی۔

یہ بات بہرحال قابل ذکر ہے کہ اس طرح کے سیاست ناموں میں حکمرانوں کے لیے عدل کرنے اور رعایا کے ساتھ شفقت اور محبت کا رویہ اختیار کرنے پر زور دیا گیا ہے مگر ان کا اصل مقصد کسی ایسی خاص حکومت کو مضبوط اور مستحکم بنانا تھا، جو ان مصنفین کی نگاہ میں جائز اور برحق ہوتی۔ ان مصنفین کے خیال میں حکومت کی حقانیت کا تعلق عالم بالا سے ہے، اس لیے عوام کے لیے ہر حال میں اس کی اطاعت ضروری ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ حکمران ظلم کا طریقہ بھی اختیار کر سکتے ہیں، لیکن اگر وہ ایسا کریں گے تو پھر ستم زدہ عوام سے یہ توقع نہیں رکھی جا سکتی کہ وہ ہمیشہ حکومت و ملک کے وفادار اور بہی خواہ رہیں۔ پس عوام کو ملک وحکومت کے وفادار رکھنے اور نظام حکومت کی بقاء و

---

(۱) ابن سینا نے الٰہیات شفا میں نبوت کی بحث کو جاری رکھتے ہوئے کہ جو مقالہ دہم کی فصول کی ایک فصل ہے، دو مختصر باب جو بے حد کلی اور مجمل ہیں سیاست کے لیے مخصوص کیے ہیں۔ ان میں سے ایک فصل چہارم میں ہے اور اس کا عنوان ہے ''فی عقد المدینة و عقد البیت و ھو النکاح و السنن الکلیه'' اور دوسرا باب فصل پنجم میں ہے اور اس مقالے کا آخری حصہ ہے جس کا عنوان ہے ''فی الخلیفة و الامام و وجوب طاعتھا و الاشارة الی السیاسیات و لم معاملات و الاخلاق'' مگر ان موضوعات پر بحث اور گفتگو، طبیعیات اور الٰہیات پر مباحث کے مقابلے میں نہایت کم وزن اور بے مایہ ہے۔

استحکام کو یقینی بنانے کے لیے یہ بہتر ہے کہ حکمران عدل و انصاف کے طریقے پر عمل کریں۔

اکثر و بیشتر جن موضوعات پر زیادہ زور دیا گیا ہے ان میں شریعت کی پاسداری، عالموں اور فقیہوں کا احترام ایک خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ عوام کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ شریعت کا اتباع اور اس کے احکام کی پابندی کریں۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ ان علماء کا احترام کیا جائے جو شریعت اور اس کے احکام کا علم رکھتے ہیں اور احکام الٰہی کی نعمت کے ذریعے ملک کی عزت و سطوت میں اضافے کا سبب بنتے ہیں۔

سیاست نامہ تحریر کرنے والوں نے اکثر جن خطرات کی طرف توجہ دلائی ہے، وہ بد دینوں، رافضیوں اور باطنیوں کا خطرہ ہے، جو ان کے خیال میں باطل عقیدہ رکھنے والے ہیں اور جن کے ذہنوں میں فاسد خیالات بھرے ہیں۔ لہذا بادشاہ اور سلطان کو چاہیے کہ ان سانپوں کی سرکوبی کرتا رہے۔ مگر یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ جن فاسد افکار و خیالات کی سرکوبی اور روک تھام کی بات کی جا رہی ہے، ان کا تعلق سیاست سے ہے۔ سیاست نامہ تحریر کرنے والوں کا اصلی ہدف فلسفیانہ تفکر نہیں بلکہ وہ لوگ تھے، جو سیاسی عزائم رکھتے تھے، خصوصاً شیعہ اور اسمٰعیلی۔ جب کہ دنیائے مسیحیت میں صورت حال اس کے بالکل برعکس نظر آتی ہے۔ اگرچہ دونوں جگہ "بد دینی" لعن و طعن کا ہدف ہے اور دیندار اس سے مصروف جنگ نظر آتے ہیں لیکن دنیائے مسیحیت میں بد دینی سے مراد عقیدتی اور باطنی پہلو ہے، جو مسیحیت کے ایمانِ قلبی کی ضد ہے۔ جب کہ دنیائے اسلام میں بد دینی عملی پہلو کی حامل ہے، جس کا تعلق سیاست، حکومت اور سلطنت کے معاملات سے ہے۔

ان دونوں طرز ہائے تفکر کے فرق کا نتیجہ بھی صاف ظاہر ہے۔ دنیائے اسلام میں فکری اور نظری مباحث کے دائرے میں بہت ترقی ہوئی۔ الٰہیات، عرفان نظری اور اسی طرح کے دیگر علوم میں اس ترقی کے آثار بہت نمایاں ہیں۔ علم کلام کو اگرچہ ابتداء

میں فلسفے کے برابر اہمیت حاصل تھی لیکن اسے وہ درجہ کبھی حاصل نہ ہو سکا، جو دنیائے مسیحیت میں حاصل تھا۔ متکلمین کا یہ دعویٰ کہ فلسفی، باطل نظریات کے حامل، راہ راست سے منحرف اور فاسد عقیدہ رکھنے والے لوگ ہیں، امور شریعت کے نگہبانوں اور فقیہوں کی طرف سے تکفیر کے ایسے فتاویٰ حاصل نہ کر سکا جیسے فتاویٰ اس وقت کے سیاسی نظام کے مخالفین کی بابت جاری کیے جاتے رہے۔ دنیائے اسلام میں حکومتی جبر و تشدد، قید و بند، سزا و قتل کا نشانہ وہی لوگ قرار پائے جو اس دور کی حکومت اور مروجہ سیاسی نظام کی مخالفت اور اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے والے تھے۔ اور افسوس کہ یہ تمام ظلم و ستم عدل کے نام پر کیا جاتا تھا۔ حکومت اگرچہ قیام عدل کی دعویدار ہوتی لیکن ایسی کوششوں کا ہدف اکثر و بیشتر سیاسی مخالفوں کا استحصال اور ان کی سرکوبی تھا، اس لیے نہ حکومت عدل کے مثبت پہلوؤں کو عملی جامہ پہنا سکی اور نہ ہی حدود عدل کا تعین ممکن ہو سکا۔ اس تصادم اور کشمکش کے دوران وہ لوگ جو مباحث نظری یا ایسی علمی بحث میں مشغول تھے جن کا عملی سیاست سے تعلق نہ تھا، وہ معاشرے میں ایسی اعتبار و منزلت تو کبھی حاصل نہ کر سکے، جو فقہاء کو حاصل تھی لیکن وہ کسی پریشانی یا مصیبت سے دوچار بھی نہ ہوئے اور اگر کوئی مصیبت پڑی تو بہرحال وہ اس سختی اور مصیبت کے مقابلے میں بہت کم تھی، جس سے دنیائے مسیحیت کے اہل فکر دوچار ہوئے۔ اس لیے مفکرین کے فکری مشاغل کا سلسلہ کم و بیش بلا رکاوٹ جاری رہا لیکن کچھ عرصے بعد متکلمین کے بازار کی رونق ختم ہوگئی۔ دراصل فلسفے اور کلام کا متوازی سفر بھی ایک طرح سے باہمی ارتباط و ادغام کی طرف مائل تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے صدر المتالھین ملاّ صدرالدین شیرازی کے افکار میں نہ صرف فلسفہ و کلام مربوط ہوگئے بلکہ فلسفہ مشاء و اشراق اور عرفان و تصوف سب ایک وحدت میں ڈھل گئے۔ یہی وہ حالات تھے جنہوں نے دنیائے اسلام میں مباحث نظری کے فروغ اور عروج کی راہ ہموار کی اور جس سے ان علوم میں ایسی وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی جس کا مقابلہ کرنا مغرب کے لیے ممکن نہیں

تھا۔ لیکن علوم نظری اور فلسفہ و عرفان سے متعلق افراد کو اپنے دور حیات میں عوام میں خاطر خواہ مقبولیت اور اجتماعی زندگی میں نام و نمود اور اقتدار و شہرت حاصل نہیں تھی۔ وہ لوگ جو صدر نشین تھے اور جنہیں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ان کا تعلق فقہ یا امور شریعت سے تھا۔ اسی طرح وہ لوگ جو حکومت کی چیرہ دستیوں اور تشدد کا نشانہ بنے یہ بھی وہی لوگ تھے جو کسی نہ کسی طور شریعت کے حوالے سے امور اجتماعی پر اثر انداز ہوتے تھے اور جو سیاست کی مروجہ شکل وصورت کے خلاف دعوت دیتے تھے۔ دنیائے مسیحیت میں صورت حال اس سے کہیں مختلف تھی کہ یہاں امور دنیا، سیاست سے متعلق تھے اور ان امور کو دنیاوی حکمرانوں اور سیاست دانوں پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ جب کہ باطن، دل اور اعتقاد و ایمان کا تعلق مسیحیت سے تھا اس لیے یہ کلیسا کے زیر اقتدار اور اس کی قلمرو میں شامل تھا۔ کلیسا، سیاست کی نسبت جس قدر نرم اور لاتعلقی پر مبنی رویہ رکھتا تھا اسی قدر ایمان و اعتقاد کی بابت اس کا رویہ سخت اور غیر لچکدار تھا۔ اگرچہ کلیسا حکومت پر اعتراض وتنقید کا حق اپنے لیے محفوظ رکھتا تھا اور حکومت کا سیاسی جواز کلیسا کی حمایت سے مشروط تھا مگر جہاں تک عقیدے اور ایمان کا تعلق ہے اس ضمن میں کلیسا کسی قید و شرط کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا اور اس قلمرو میں اپنے لیے اقتدار مطلق کا دعویدار تھا۔ اس صورت حال کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مدت تک فکر ونظر صرف الٰہیات کے دائرے میں محصور رہے۔ اس پابند فکر ونظر کا مقصد بھی صرف اتنا تھا کہ وہ کلیسائی افکار و نظریات کی تصدیق اور تائید کرے۔ اس طرح دنیائے مسیحیت میں ''فکر'' انحطاط کا شکار ہوگئی جب کہ ''عمل'' کے میدان میں گرانقدر پیش رفت ہوئی۔ ''فکر'' کو تقدس کا درجہ حاصل ہو گیا جب کہ ''عمل'' دنیاوی، عرفی و انسانی امر سمجھا جانے لگا۔ ''فکر'' کے دائرے میں کلیسا کی مخالفت گویا خدا کی مخالفت تھی۔ جب کہ ''عمل'' کے معاملے میں ہر شخص کو رائے دینے کا حق تھا کیونکہ عمل ایک امر انسانی مانا جاتا تھا۔ واضح ہے کہ کلیسا اور ریاست کی حدود اقتدار کی تقسیم نے بھی مغرب میں سیاسی آزادی کی فکر کے فروغ

میں مؤثر کردار ادا کیا ہے۔

اس کے برعکس دنیائے اسلام میں ''عمل'' مقدس پہلو کا حامل تھا۔ چنانچہ دنیائے فکر میں تحقیق و تلاش کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ یہی سبب ہے کہ سیاسی فکر، عمل سے اپنے تعلق کی وجہ سے جمود کا شکار ہوگئی جب کہ عرفان اور دیگر علوم نظری ترقی کی منازل طے کرتے رہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ متضاد صورت حال کیوں سامنے آئی؟؟ ہم اس مسئلے کو دو پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں اولاً یوں کہ دین اسلام کی تعلیمات اور اس کے مقابلے میں مسیحیت کے پیغام کے مطالعے کے ذریعے ہم اس اختلاف کے سبب کو تلاش کر سکتے ہیں۔ اور ثانیاً ہم دنیائے اسلام و دنیائے مسیحیت کے حالات و شرائط کے تقابلی مطالعے کے ذریعے اس مسئلے کو واضح کر سکتے ہیں۔ لیکن پہلے ہم اسلام اور مسیحیت کی دینی تعلیمات پر غور کریں گے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ جہاں تک زندگی، انسان اور کائنات کے تصور کا تعلق ہے قرآن اور انجیل کی تعلیمات میں باہم اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہر شخص جو اس موضوع کا مطالعہ کرے گا اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قرآن فرد کی زندگی کے صرف روحانی اور ایمانی پہلو پر توجہ نہیں دیتا بلکہ وہ مادی زندگی کے معاملات پر بھی ہدایت دیتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس مسیحیت ''مادہ و روح'' اور ر''دنیا و آخرت'' میں علیحدگی اور دوئی کی قائل ہے۔ دنیا کے بارے میں اسلام کا تصور، مسیحیت کے اس تصور سے قطعی مختلف ہے جس کے تحت دنیاوی زندگی کو گناہ اول کا نتیجہ اور انسان کے گناہوں کا کفارہ سمجھا جاتا ہے اس لیے اس زندگی کے معاملات کی نگرانی روحانیت و مسیحیت کی شان کے خلاف سمجھی جاتی ہے۔

اس کے برعکس قرآن اگرچہ انسان کے وجود کی غایت آخرت کو قرار دیتا ہے اور اس کی حقیقی سعادت کو آخرت کی ہمیشہ باقی رہنے والی زندگی سے مربوط کرتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود یہ اپنے مخاطبوں اور پیروکاروں کو قیام حکومت اور اجتماعی و سیاسی نظام کی تشکیل کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام کے نزدیک انسان کی معاشرتی ذمہ داریاں اور سیاسی و اجتماعی فرائض اس کے انفرادی و عبادتی فرائض سے کم تر نہیں ہیں۔

اسلام نہ صرف یہ کہ اجتماعی اور سیاسی امور کی طرف توجہ کی دعوت دیتا ہے بلکہ دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اس معاملے کو بہت زیادہ اہمیت کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اسلام میں عبادات کے مناسک، آداب اور رسوم تمام ادیان کے مقابلے میں کہیں زیادہ اجتماعیت کی حامل ہیں۔ عبادات اسلامی کی جس رسم اور جس طریقے پر بھی غور کیا جائے اس میں فرد کی حیات عینی اور اجتماعی روابط کے پہلو کی اہمیت نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ بھی ایسے واضح اور مفصل احکامات موجود ہیں جن کا تعلق امور عملی اور رفتار اجتماعی سے ہے۔ اس کے ساتھ ہی نظام اجتماعی کی تاسیس اور تنظیم کے حوالے سے قواعد وضوابط کی تعلیم کو بھی خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔

پیغمبرؐ اسلام کا عمل بھی انہی اصولوں کی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آنخضرتؐ نے بعد از بعثت جب لوگوں کو توحید، قیامت اور دین کے دیگر اصولوں کی طرف دعوت دی تو اس کے ساتھ ہی ''امامت'' اور ''ولایت'' کے موضوع کو بڑی اہمیت اور تاکید کے ساتھ پیش فرمایا۔ پھر آپؐ نے اپنے مبارک ہاتھوں سے ایک ''مدینہ'' کی تاسیس فرمائی اور مکہ کے عسرت زدہ ماحول میں بھی اس کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ یہ پیغمبرؐ ہی تھے جنہوں نے ''یثرب'' کو ''مدینتہ النبیؐ'' قرار دیا اور آنخضرت کے بعد اسلامی معاشرے کے حکمران ''جانشین پیغمبرؐ'' اور ''امیر المومنین'' کہے جاتے رہے۔ ان سب باتوں کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام میں سیاست اور حکومت دنیا بھی دینی ذمہ داری کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس مرحلے پر ہم تیسرے اہم اور اختلافی نکتہ تک پہنچتے ہیں اور وہ یہ کہ مسیحیت کے برعکس دنیا میں جیسے ہی دین اسلام کا ظہور ہوا، تمدن کی تشکیل اور نظامِ سیاسی کی تشکیل کا عمل فوراً ہی شروع ہوگیا۔ پھر سالہا سال

کے بعد فلسفہ کسی بلائے یا بن بلائے مہمان کی صورت میں اسلام کی اس تمدنی قلمرو میں داخل ہوا، جس کی تاسیس وتشکیل اسلامی شریعت کے مطابق کی گئی تھی۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ دنیائے مسیحیت میں صورت حال اس کے برعکس تھی۔

اسلام میں سیاست کو فلسفے کے سہارے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ تمدن اسلامی کی اساس دین اور شریعت کا ایک ایسا کامل نظام ہے، جو وحی پر مبنی ہے اور جس نے تمام امور خود ہی معین کر دیئے ہیں۔ اس لیے فلسفہ اپنی جگہ صرف حاشیے میں بنا سکتا ہے۔ اسی لیے حیات اجتماعی پر اس کے اثرات یا تو بالکل مفقود ہیں یا محدود تر۔ بہ الفاظ دیگر، تمدن اسلامی میں کبھی دین کے پہلو میں اور کبھی اس کے مقابل نظر آتا ہے لیکن اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ خود کو فکر ملی کی خصوصی اساس و بنیاد بنا سکے۔ کیتھولک کلیسا میں دین اور فلسفہ ایک دوسرے میں حل ہوگئے ہیں اور فلسفے کے بعض اصول کلیسا کی طرف سے دینی احکام کی طرح تعلیم دیئے جاتے رہے ہیں۔(۱) دنیائے مسیحیت میں دین اس تمدن کے مہمان کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی اساس فکر و تجربہ انسانی پر رکھی گئی تھی۔ اس اعتبار سے دین مسیحیت کو دنیوی زندگی کے معاملات میں مرکزی حیثیت حاصل نہ ہوسکی بلکہ اس کی جگہ حاشیے میں رہی۔ دین مسیحیت نے اپنی اس حیثیت کو خوش دلی سے قبول بھی کر لیا۔

دنیائے مسیحیت میں ''عمل'' اخلاقِ یونانی اور رومن لاء کے مجموعی اثرات کے تابع تھا، جب کہ ایمان کا معاملہ اس سے الگ اور انفرادی زندگی سے متعلق تھا۔ اس عہد کی مسیحیت جن باتوں کو اہم سمجھتی تھی وہ یہ تھیں: خدا......... عیسیٰؑ کا ماورائی تقدس......... انسان کا گناہ ذاتی........ حیات بعد الموت.......... اور عنایات الٰہی کے حصول کی جدوجہد۔ مسیحی انسان صاحبِ ارادہ اور صاحب اختیار تھا اور یہ اس کے بس میں تھا کہ وہ خدا پر ایمان لائے اور نیک اعمال انجام دے یا خدا سے بغاوت اور گناہ کا

---

(۱) مبانی نظری تمدن غرب، رضا داوری ص ۴۷

مرتکب ہو۔ نجات کا راستہ خدا پر ایمان اور اپنی انفرادی روح کو روح خداوندی سے مربوط کر دینے کا راستہ تھا۔ اور خدا سے اس رابطے کا طریقہ عشق تھا۔ سیاست جس کا تعلق عالم جسمانی اور حیات دنیوی سے تھا، ایمان کی قلمرو میں کوئی دخل نہیں رکھتی تھی بلکہ سیاست کی ذمہ داری یہ تھی کہ فرد کے ایمانی معاملے میں مداخلت نہ کی جائے۔ اس صورت حال میں اگر دنیائے مسیحیت میں فلسفے نے اپنے لیے کوئی راہ بنائی بھی تو اسے کلیسا سے مربوط ہونا پڑا۔ کلیسائی نظریات اور فلسفے کے مابین اس رابطے کی بدولت علم کلام بڑھتا رہا اور فلسفی و متکلم سامنے آتے رہے، جب کہ حکمائے اسلامی یعنی مسلم فلسفی اس اہتمام کی قید سے آزاد تھے۔(۱)

دنیائے اسلام میں اگرچہ عمل و نظر دونوں تفکر دینی کے تابع ہیں، مگر مسیحیت کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات میں عمل پر زیادہ توجہ اور اہمیت دی جاتی ہے۔ اسلام اپنے تصور حقیقت کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ تصور اس قدر محکم ہے کہ عقل لازمی طور پر اس کی تصدیق و تائید کی منزل تک پہنچ جائے گی۔ چنانچہ اسلام، عقل کی آزادی پر کوئی قدغن نہیں لگاتا بلکہ لوگوں کو تفکر اور تعقل کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام کے معیار و ضوابط، جو وحی کے ذریعے دریافت کیے گئے ہیں، ہر طرح حتمی اور قطعی ہیں، لیکن عقل کے لیے بھی ایک وسیع میدان فراہم کر دیا گیا ہے تاکہ یہ افق ہائے تازہ کی دریافت کی ذمہ داری انجام دیتی رہے۔ ''عمل'' کے میدان میں بھی اسلام کا نکتہ نظر مسیحیت سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی اسلام حیات دنیا کے مسائل، سیاسی نظام کی تشکیل و تنظیم کو دین سے مربوط سمجھتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسیحیت نے جو کچھ ازراہ سخاوت، بادشاہ کے حوالے کر دیا تھا، جانشینی رسول اکرمؐ کے مدعیوں نے اسے اپنی دسترس میں لے لیا۔ مگر افسوس کہ حکومت کے جبر اور فکری جمود کو بھی دینی رنگ دینے کی کوشش کی گئی۔ لیکن جب بھی ظلم و استبداد کا دینی جواز فراہم کرنے کی کوشش کی گئی، نتائج بہرحال تلخ اور ناخوشگوار ہی برآمد ہوئے۔

---

(۱) مبانی نظری تمدن غرب، رضا داوری، صفحہ۷۳۔

۷

فکر و عمل میں بحران کے مظاہر

اس عہد کے اختتام پر جسے قرون وسطیٰ کہا جاتا ہے، دنیائے مغرب میں فکری سطح پر اور معاشرتی و اقتصادی اور سیاسی میدانوں میں ایسی تبدیلیاں رونما ہوئیں، جو اس عظیم تر انقلاب کا پیش خیمہ بنیں، جس نے پہلے یورپ کے حالات کو یکسر بدل ڈالا اور بعد ازاں تمام دنیائے انسانیت کو دگرگوں کر دیا۔

عام طور پر دو عظیم واقعات کو مغربی انسان کے دنیائے جدید میں داخل ہونے کا سبب سمجھا جاتا ہے ۔ ایک نشاۃ جدید (Renaissance) کی تحریک اور دوسری تحریک اصلاح دینی (Reformation)۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان دونوں واقعات کی جڑیں قرون وسطیٰ میں دور تک پھیلی ہوئی ہیں اور ان دونوں تحریکوں کے ظہور کے بہت عرصہ قبل ہی ان کے لیے زمین ہموار ہونی شروع ہوچکی تھی۔ مغرب میں نظریاتی میدان میں کلیسا کی اجارہ داری قائم تھی اور کلیسا کسی رقیب یا حریف کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ جب کہ سیاسی عمل کے دائرے میں اسے مرکزیت اور محوریت کا کوئی دعویٰ نہ تھا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مادی و اجتماعی مفادات اور مصلحتوں کے تقاضوں کے پیش نظر سیاسی امور اور معاملات میں کلیسا کی طاقت کے اثرات نمایاں اور اہم تر ہوتے چلے گئے۔

پوپ کی جانب سے روحانی اقتدار کا دعویٰ بظاہر سیاسی نہ تھا، لیکن اس کے سیاسی و اجتماعی مضمرات اپنی جگہ مسلم تھے۔ اور یہی ان باہمی جھگڑوں اور تنازعات کا سبب بنے، جو پوپ اور یورپ کے مختلف خطوں پر حکومت کرنے والے سیاسی حکمرانوں

کے درمیان وقوع پذیر ہوئے۔

استحکام و ترقی کی راہ پر گامزن سلطنت اور اس کے طرفداروں کی طرف سے کلیسا کے اقتدار و حاکمیت کے خلاف جو مہم چلائی جارہی تھی، عوام کے ذہن وزندگی پر اس کے اثرات کو یقیناً نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں، کہ وہ محاذ آرائی بالآخر انقلاب عظیم کا پیش خیمہ بنی۔ یہ دراصل اس کشمکش اور تصادم ایک تسلسل تھا کا جو دینی اور دنیاوی حکمرانوں کے درمیان معاشرے، فرد اور اداروں پر اثر ونفوذ، تسلط اور بالادستی کے حصول کے حوالے سے مسلسل جاری تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات ہرگز فراموش نہیں کی جاسکتی، کہ مسیحی کلیسا کے داخلی خلفشار نے بھی مغرب میں حالات کی تبدیلی اور مغربی انسان کے قرون وسطیٰ سے عہد جدید کی طرف سفر میں ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے، اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ یورپ کے اجتماعی تغیر اور تبدیلی میں کلیسا کے داخلی تنازعات زیادہ اہم اور زیادہ فیصلہ کن اثرات کے حامل رہے ہیں۔

مسیحیت میں دینی ایمان اور انسانی عقلیت کا اولین تصادم زیادہ دنوں تک نہیں چل سکا اور اس کا نتیجہ کلیسا کی فتح مندی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ فلسفے کی اہمیت کم ہوتی گئی، یہاں تک فلسفے کو الٰہیات میں ضم کر دیا گیا۔ قرون وسطیٰ کے آغاز میں فلسفے سے الٰہیات کا رویہ بے اعتنائی بلکہ مخالفت کا رویہ تھا، لیکن قرون وسطیٰ کے آخر میں الٰہیات نے کوشش کی کہ فلسفے سے تجدید تعلق کیا جائے، چنانچہ گزشتہ فلسفیوں خصوصاً ارسطو کے بہت سے نظریات اور اسی طرح بطلیموس اور دیگر بعض قدیم ماہرین طبیعیات کے افکار کے نظام کو دین کا لباس پہنا دیا گیا۔ اور جب مسیحی معاشرے میں فکر و ایمان کی سرپرستی کے دعویداروں کی طرف سے ان علمی افکار کو دینی نظریات کی حیثیت سے قبولیت کی سند حاصل ہوگئی، تو پھر ان افکار ونظریات کی مخالفت کو کفر و ارتداد گردانا جانے لگا۔

اس تمام گفتگو سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا، کہ فلسفے کی بظاہر پسپائی کا

مطلب فکر انسانی کا فلسفے سے بے نیاز ہونا تھا۔ ہر چند کہ فلسفے کو کمزور بنا دیا گیا تھا اور اسے پس منظر میں دھکیل دیا گیا تھا۔مگر یہ ہمیشہ ذہنوں کو تحریک دیتا رہا کہ دین کی جکڑ بندیوں سے آزاد ہو کر انسان میدان تفکر میں جولانی پر آمادہ ہوسکیں اور نتائج اخذ کرنے میں کلیسا کے مقرر کردہ قواعد یا کلیسا سے منسلک رسمی و دینی اداروں کے تقاضوں سے آزاد ہوسکیں۔ اور جیسے ہی اس پابند فضا میں آزادی کا دریچہ باز ہوا، ذہن کی اس پوشیدہ توانائی نے خود کو ظاہر و آشکار کر دیا۔

صاحبانِ رائے اور آزادی فکر کے علمبرداروں کے ساتھ اہل کلیسا کا متشددانہ رویہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ مسیحی معاشرے میں اس تفکر کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا، جو مروجہ رسوم اور رنگ تقدس حاصل کرنے والے اصولوں کی قید سے آزاد تھا۔

خلاصہ یہ کہ ایک طرف پوپ اور بادشاہ کے درمیان تضاد وتصادم اور دوسری طرف خود مسیحی روحانیت کے قلمرو کے مختلف گروہوں اورافراد کی باہمی کشمکش نے عوام خصوصاً صاحبانِ فکر ونظر کے ذہن وزندگی میں ایک ایسی فضا پیدا کر دی، جس کا نتیجہ بالآخر ایک حیرت انگیز انقلاب کی صورت میں ظاہر ہوا۔

پوپ اور بادشاہ دونوں اپنے اقتدار میں قدسی پہلو کے دعویدار تھے، دونوں اپنے آسمانی (Divine) مقام و منصب کے موقف پر قائم رہتے ہوئے ایک دوسرے سے اپنے اقتدار کو تسلیم کرانے کے خواہش مند تھے۔ پوپ کی حیثیت تو واضح تھی، اسے حضرت مسیحؑ کا نمائندہ، زمین پر خدائی پیغام سنانے والا اور خدا وخلق کے درمیان واسطہ سمجھا جاتا تھا۔ جہاں تک بادشاہ کا تعلق ہے، اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرون وسطیٰ میں زمینی اقتدار کا سرچشمہ اور اس کا سیاسی و قانونی جواز ایک طرح سے قدسی اور آسمانی پہلو کا حامل تھا۔ پوپ اور بادشاہ کی باہمی کشمکش، بہر حال اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ وہ اقتدار کو عطیہ خداوندی سمجھنے کے باوجود اس کے مختلف پہلوؤں پر آپس میں جھگڑا کرتے تھے، مثلاً یہ کہ عوام یا اس کے کسی طبقے کی خواہش اور تائید کو اگر اقتدار

کے جواز کی سند نہیں تو کم از کم اس کی صحت اور جواز کو دریافت کرنے کا طریقہ سمجھا جاتا تھا۔

اس کے ساتھ ہی علماء اور اہل ایمان کے حلقے سے تعلق رکھنے والے بہت سے افراد کی طرف سے پوپ اور ان سے تعلق رکھنے والے پادریوں کی سیرت و کردار پر اعتراضات عائد کیے جاتے رہے، جو پوپ کے منصب کے تقدس اور مطلق اقتدار کے انکار یا اس کی بابت شکوک وشبہات کا سبب بنے۔ اس صورت حال میں اکثر دینی اعتقادات جو پوپ کے روحانی اقتدار کے تحت بے چون وچرا تسلیم کئے جاتے تھے، انکار وتردید کے خطرے کی زد میں آ گئے۔ اسی دوران سیاسی اقتدار کے قانونی اور آئینی جواز کا تصور اوراس کی حدود و قیود کے تعین کا مطالبہ زور پکڑتا رہا۔ قرونِ وسطیٰ کے تمام عرصے میں طوائف الملوکی اور جاگیرداری کے سبب سیاسی حکومت کو کبھی مطلق اقتدار حاصل نہیں ہو سکا۔ اس دور میں یورپ کا عام شہری بھی اگرچہ خود سیاسی عمل میں شریک نہ تھا، پھر بھی وہ بادشاہ کی طاقت کے مقابل اشرافیہ، جاگیرداری اداروں اور تنظیموں کے سیاسی اثرات کومحسوس کر رہا تھا۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ فلسفہ، قرون وسطیٰ کے دوران قابل ذکر مدت تک بے مہری اور بے توجہی کا شکار رہا۔ سینٹ بوناونٹورا (St. Bonaventurea) نے اگرچہ اعتبار عقل پر مکمل طور پر خط بطلان نہیں کھینچا، اس کے باوجود فکرِ ارسطو کی خامیوں اور افکارِارسطو کی دین مسیحی سے دشمنی اور اختلاف کی بابت فتویٰ صادر کیا۔(۱) اس دوران تفکر، مسیحی کلام وتصوف میں منحصر اور محدود ہو کر رہ گیا۔ مسیحی علم کلام نے بھی مسلم علم کلام کی طرح ابتدائی طور پر یونانی فلسفے کو بدعت کی نظر سے دیکھا۔ البتہ قرون وسطی کے آخری دور میں جب معاملہ سینٹ تھامس تک پہنچا، تو مسیحی اصولِ دین کی تفسیر فلسفہ یونان کے اصولوں کی بنیاد پر کی جانے لگی۔(۲) یوں فلسفے نے ایک بار پھر اہمیت حاصل کر لی اور مسیحی مفکرین کے توسط سے افسوسناک عزلت گزینی کو ترک کر کے ایک

---

(۱) تاریخ کاپلستن، ج ۱، ص ۵۷۷ (۲) مبانی نظری تمدن غرب، رضا داوری، ص ۷۷

بار پھر نمودار ہوا۔ اس عہد میں کچھ ایسے لوگ بھی سامنے آئے، جنہوں نے مروجہ مذہب کی پابندیوں کو قبول نہیں کیا اور آزادانہ طور پر کائنات اور انسان کے بارے میں فلسفیانہ اندازِ فکر اختیار کرتے رہے۔

قرون وسطیٰ کی یہ تبدیلیاں مغربی انسان کے عہد جدید میں داخل ہونے کا سبب بنیں۔ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں انسانیت کے ایک دوسرے تصور نے جنم لیا۔ فکری اور جذباتی اعتبار سے یہ نیا انسان، قرون وسطیٰ کے تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا تھا، بلکہ انسانیت کی یہ جدید تعریف ایک بالکل مختلف اور ایسی جدید دنیا سے ہم آہنگ ہوسکتی تھی کہ جس کو انسان نے قرون وسطیٰ کے خرابہ پر تعمیر کیا ہے۔

مغرب کی تاریخ انسانی میں عہد جدید کے ظہور کے اسباب وعوامل کا سراغ لگاتے ہوئے ہم بارھویں صدی عیسوی تک پہنچتے ہیں۔ یہ وہ صدی ہے جب یورپ میں دو ایسے طاقتور فکری اور عقیدتی دھارے ظاہر ہوئے کہ جن کے اثرات نے دنیا کے اس حصے میں تمدن کی اساس کو بدلنے میں اہم کردار ادا کیا۔

اس صدی میں ایک طرف تعلیم و تربیت کے اداروں کو جدید خطوط پر قائم کیا گیا اور ان کو یونیورسٹی کا نام دیا گیا۔ اور یوں فرانس میں پیرس یونیورسٹی اور انگلستان میں آکسفورڈ یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا۔ دوسری طرف مسیحی معاشرے کے قلب میں بعض مخصوص مذہبی تنظیموں کی داغ بیل ڈالی گئی۔ ان تنظیموں میں دو نے سب سے زیادہ شہرت حاصل کی۔ پہلی تنظیم ڈومینکن کے بانی سینٹ ڈومینک (St.Dominic) اور دوسری تنظیم فرانسسکن کے بانی سینٹ فرانسس(St.Francis) ہیں۔ ان تنظیموں کا میلانی رجحان شیوہ درویشی اور دنیا داری سے پرہیز کی طرف تھا اور یہ مسیحی دین کے اصولوں اور تعلیمات پر شدت سے کار بند تھیں۔ لیکن ان کا پیغام اور طریقۂ کار کلیسا کے مروجہ اصولوں اور طریق کار سے اختلاف رکھتا تھا۔

یہ تنظیمیں وعظ و تبلیغ کے لیے، جسے وہ اپنی اہم ترین ذمہ داری سمجھتی تھیں، خصوصی علمی اجتماعات کا اہتمام کرتی تھیں۔ ان علمی اجتماعات نے، جنہیں (Faculty) فیکلٹی کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا، قرون وسطیٰ کے دوران فکر و فلسفے کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔

تیرھویں صدی کے نامور عالموں اور مفکرین میں سے اکثر انہی دو جماعتوں میں سے کسی ایک کے رکن تھے۔ مثلاً آلبرٹ(Albertus Magnus) اور سینٹ تھامس اکیونس (St. Thomas Aquinas) ڈومینکین تنظیم کے رکن تھے۔ جب کہ راجر بیکن(Roger Bacon) اور ڈانسکاٹ (Duns Scot) کا تعلق فرانسسکن تنظیم سے تھا۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، قرون وسطیٰ کے آواخر میں قدیم یونانی فلسفیوں خصوصاً ارسطو سے شناسائی کا دروازہ کھل گیا تھا، اس تعارف کا ذریعہ ابتدائی عربی تراجم تھے۔ بعد ازاں اہل مغرب نے کوشش کی، کہ فلسفہ یونانی کے اصل سرچشموں سے رجوع کر کے یونان قدیم سے متعلق اپنے علم و آگاہی میں اضافہ کریں۔ اس عہد کے تقاضوں کے مطابق صاحبان نظر کی توجہ کا مرکز مابعد الطبیعیات (Meta Physics) کا علم قرار پایا۔ البتہ ارسطو اور قدیم فلسفے سے آشنائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ متجسس ذہنوں نے فلسفے کے دیگر سوالات اور مطالب سے بھی آگاہی حاصل کر لی۔

فلسفہ کے جملہ اثرات میں سیاست پر مرتب ہونے والے اثرات بھی خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ صدیوں بعد بارھویں صدی کے نصف آخر میں سیاست کے موضوع پر کوئی منظم اور لائق توجہ کتاب تحریر کی گئی۔ یہ نادر روزگار کتاب جان آف سالسبری (John of Salisbury) کی تصنیف Policraticus ہے، جو ۱۱۵۹ء میں سامنے آئی۔ مصنف نے اس کتاب میں جمہوریت یعنی ایک ایسے معاشرے کی طرفداری کی ہے، جس کے افراد باہمی معاہدے کے ذریعے حقوق و فرائض کے حوالے سے ایک

دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ یہاں اس نکتے کی وضاحت بھی ضروری ہے، کہ جان آف سالسبری کی جمہوریت سے مراد ایک ایسا معاشرہ ہے، جو سیاسی اعتبار سے جمہوری ہو۔ لیکن اس سے مراد وہ مخصوص طرز حکومت نہیں، جسے بادشاہی یا دیگر انواعِ حکومت کے مقابل پیش کیا جاتا ہے۔ جان کی نظر میں جائز اور جابر حکمران کا فرق یہ ہے کہ اول الذکر قانون کے تابع ہوتا ہے اور خود کو عوام کا خادم سمجھتا ہے۔ کیونکہ قانون ہی وہ بنیاد ہے، جس پر متمدن معاشرے کے قیام کو ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ چونکہ جان کی نظر میں حکومت کی صحت کا جواز اس کا قانونی ہونا ہے اس لیے وہ بہ صراحت یہ اعلان کرتا ہے کہ اگر کوئی بزور شمشیر حکومت پر غاصبانہ قبضہ کرے، تو وہ اس بات کا سزاوار ہے کہ اسے شمشیر سے ہلاک کر دیا جائے۔(۱) اور اس طرح وہ ایک غاصب حکومت کے مقابلے میں عوامی مزاحمت کے حق کو تسلیم کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ سیاست اور حکومت کے ضمن میں اس طرح کے افکار نے جدید خطوط پر متمدن معاشروں کی تشکیل میں کس قدر اہم کردار ادا کیا ہے۔

اہل ذوق و نظر کی جانب سے مجموعی طور پر مغرب کے ذوقی، فکری اور تمدنی ماضی کا تجزیہ اس امر کا باعث بنا کہ موجودہ حالات، امور اور موضوعات کو حقیقت پسندانہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ اس امر کو عہد جدید کی مغربی تہذیب و مدنیت کا ایک ایسا اہم امتیاز قرار دیا جا سکتا ہے، جس کے آثار و نتائج انسانی زندگی کے حوالے سے بآسانی محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ماضی کا یہ تجزیہ بہت سے ایسے امور اور معاملات سے غفلت کا باعث بھی بن گیا، جن کی طرف توجہ انسانی زندگی کے لیے اہم اور جن کی جواب دہی سے انسان کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

اس سے قبل یہ ذکر کیا گیا ہے کہ مغربی انسان نے قرونِ وسطیٰ سے عہد جدید تک کا فاصلہ دو اہم شاہراہوں کے ذریعے طے کیا۔ ایک نشاۃ جدیدہ اور دوسری اصلاح

---

(۱) تاریخ سیاسی، ج ۱، ص ۳۲۷ ـ ۳۲۸

دینی۔ جیسا کہ سب کے علم میں ہے اور اس بات کا انکار ممکن نہیں، کہ ان دو اہم واقعات کے ظہور و فروغ کا سرچشمہ بننے والے عوامل اور محرکات باہم مختلف ہیں۔ لیکن یہ دونوں واقعات تاریخ کے ایک ہی عہد کے دو جڑواں بچے ہیں۔ ان کا ظہور ایک ہی جیسے حالات کا نتیجہ ہے کہ اگر وہ حالات نہ ہوتے تو یا تو ان واقعات کا ظہور ہی نہ ہوتا یا پھر ان واقعات سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں، اس سے مختلف نتائج ظاہر ہوتے۔

اصلاح دین کے دعویداروں کی اکثریت کے حسن نیت اور دینداری پر کوئی شک و شبہ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ دین داری کے تحفظ اور دین کی روحانی بنیادوں کی تقویت کا عزم رکھتے تھے۔ لیکن اس کے لیے انہوں نے جس راستے کا انتخاب کیا وہ کلیسا کی بظاہر مضبوط اور طاقتور تنظیم سے تصادم کا راستہ تھا۔ یہ بات درست ہے کہ انہیں اس تصادم میں کامیابی حاصل ہوئی اور انہوں نے کلیسا کے اقتدار کی بنیادوں کو لرزہ براندام بھی کر دیا، لیکن آخر کار وہ اپنا حقیقی ہدف حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ گویا اصلاح دینی کی تحریک اپنی جدوجہد میں صرف منفی مقاصد کو حاصل کر سکی۔ یعنی اس کے نتیجے میں پوپ اور کلیسا کے اقتدار کی گرفت کمزور پڑ گئی اور اس طرح ان لوگوں کو تقویت حاصل ہوئی، جو دنیا کے طلب گار تھے اور دنیاوی زندگی سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔ یعنی اس صورت حال سے مرتب ہونے والے اثرات نے انجامِ کار اس فکری دھارے کو تقویت پہنچائی، جو دنیا طلب تھا اور جس نے نہ صرف کلیسا کے اقتدار کا دائرہ محدود کر کے اسے گوشۂ تنہائی میں دھکیل دیا، بلکہ دینی اصلاح پسندوں کو بھی ان کے اصل ہدف یعنی ایمان دینی کی بنیادوں کی مضبوطی حاصل کرنے سے محروم رکھا۔ اس طرح دینی اصلاح پسندوں اور کلیسائی تنظیم کے مابین تصادم سے کلیسائی اقتدار میں جو ضعف پیدا ہوا، اس کا تمام فائدہ دنیا طلبوں نے حاصل کیا۔ چونکہ کلیسا ہی دراصل یورپ میں ابھرتے ہوئے دنیا پسندی کے نئے رجحان کے اصل حریف کی حیثیت رکھتا تھا۔

نشاۃ جدیدہ کے مدعی اور اصلاح دینی کے طرفدار، دونوں اس نکتے پر متفق تھے، کہ دین کے نام پر اس وقت کی کلیسائی تنظیم کے معاملات ناروا تھے اور ان میں اصلاح و تبدیلی کی ضرورت تھی، یعنی اس محاذ آرائی کے منفی پہلو پر دونوں میں اتفاق تھا۔ لیکن مقام اثبات پر یعنی اس سوال پر کہ یورپی معاشرے پر صدیوں سے مادی اور معنوی طور پر حکمران نظام کا متبادل کیا ہے، دونوں میں باہم اتفاق نہ تھا۔ مقدر نے جن کا ساتھ دیا اور رفتار و حالات روزگار نے جن کی آرزوؤں اور امیدوں کی تائید کی، وہ اصلاح پسند نہ تھے جو ''آخرت طلب'' کہے جا سکتے ہیں، بلکہ یہ وہ گروہ تھا جو روز بروز طاقت پکڑتا جا رہا تھا اور جو ''دین'' اور روحانیت کے مقابلے میں ''دنیا'' اور مادیت کا قائل تھا۔

تیرھویں صدی عیسوی وہ صدی ہے، جب سینٹ تھامس نے اپنی غیر معمولی عقل و دانش کے ذریعے مسیحی الہیات کو انتہائی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ انہوں نے کوشش کی کہ ''عقل'' اور ''وحی'' کو، جن کے مابین صدیوں سے کشمکش جاری تھی، ایک دوسرے کا رفیق بنا دیا جائے۔ چنانچہ انہوں نے ان دونوں کو اس مقام پر رکھا، جو ان کے لیے مناسب تھا، تاکہ انسان کسی ایک کو قبول کرنے کی صورت میں دوسرے کے انکار پر مجبور نہ ہو۔(۱) ٹھیک اسی زمانے میں جب معارف دینی کو منطق کی تائید کے ذریعے زیادہ استحکام حاصل ہو رہا تھا، دو گروہ اس کی مخالف سمت میں کام کر رہے تھے۔ ان میں سے ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو کلیسا کے ظاہری رسوم و رواج، زرق برق ملبوسات اور مادی شان وشکوہ سے ہٹ کر حقیقت و باطن مسیحیت کی جستجو میں تھا اور جس کا ہدف دین کا تحفظ اور انسانوں کی نجات اخروی تھا۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا تھا، جو اگرچہ اس بات کے لیے کوشاں تھے کہ اصل دین کی نسبت ادب و احترام کے دائرے سے باہر نہ ہوں

---

(۱) بے شک سینٹ تھامس اکوئنس ایک نابغہ روزگار، ہوشمند اور زیرک انسان تھے۔ باوجودیکہ انہوں نے طویل عمر نہیں پائی مگر ان کے آثار نہایت قابل قدر ہیں۔ خصوصاً انہوں نے عقل کے محاکمات اور وحی کی تعلیمات کے مابین توافق و ہم آہنگی کے لیے قابل تعریف کوشش کی ہے اور مسیحی فلسفے نے انہی کے نظریات و افکار کے ذریعے شکوہ و استحکام حاصل کیا ہے۔ آج بھی مشہور علمی و فکری شخصیات (بقیہ اگلے صفحے پر)

لیکن ان کا اصلی ہدف دنیا اور اس کا مفاد تھا اور وہ انسانی ضروریات اور مفادات کی تکمیل کی راہ میں حائل دینی رکاوٹوں کو دور کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ اس طرح کلیسا اور اس کے اداروں پر، جو خود کو آئین مسیحی کا مطلق معنوں میں متولی اور مرجع سمجھتے تھے اور جن کے فیصلوں کو حق و باطل کی تمیز کا آخری اور حتمی معیار سمجھا جاتا تھا، تابڑ توڑ حملوں کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہوا، جو سولہویں صدی عیسوی میں نشاۃ جدید اور اصلاح دینی کی تحریکوں کی صورت میں اپنے اوج کمال پر پہنچا۔ اور اسی صدی میں متذکرہ بالا تصادم واضح تر اور شدید تر ہوتا گیا۔ اس صدی کے غیر مذہبی معترضین میں ایک اہم شخصیت دانتے (۱۲۲۵ تا ۱۳۲۱ء) کی ہے جو اٹلی کا مشہور شاعر اور ادیب ہے۔ اپنے ادبی شاہکار "طربیہ الٰہی" (Divine Comedy) اور دیگر ادبی آثار کے علاوہ اس کی تصنیفات میں وہ رسالہ بھی شامل ہے، جس کا موضوع پوپ کے مقابلے میں بادشاہ کی سلطنت کا استقلال ہے۔(۱) دانتے، پوپ کے دائرہ اقتدار کو شدید تنقید کا نشانہ بناتا ہے اور ایک ایسے معاشرے کے قیام کا مطالبہ کرتا ہے، جو دین مسیحؑ کے صحیح اصولوں اور اقدار کی پابندی کرتے ہوئے ایک ایسے مقتدر بادشاہ، جو پوپ کے احکامات او رخواہشات کا پابند نہ ہو، کی حاکمیت میں ترقی اور خوش حالی کی راہ پر گامزن ہو سکے۔

اسی صدی میں ایک اور نامور شخصیت کہ جس کا تعلق روشن فکروں سے تھا مارسیلا (Marsile De Padoie) ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو کلیسا کے خلاف اپنی صراحت گفتار اور شدت اعتراض کے حوالے سے کوئی ثانی نہیں رکھتا۔ اسے بجا طور پر یورپ میں سیکولرازم (Secularism) کی بنیاد رکھنے اور اسے رواج دینے والے ہراول

(بقیہ از صفحہ گزشتہ) اور یورپ کے توانا فکری میلانات خود کو ان کا پیرو (THOMIST) کہنے میں فخر محسوس کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ قوت نظر اور استحکام کے اعتبار سے وہ ماقبل و مابعد کی شخصیات پر فوقیت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر اس کا حکمت اسلامی سے مقابلہ کیا جائے تو انصاف کی بات یہ ہے کہ اس میدان میں جسے بعض صاحب نظر "حکمت الٰہی"، یعنی کلام بمعنی عام کا نام دیتے ہیں، برتری اسلامی فلسفیوں کو حاصل ہے اور ان میں سے بعض تو فکر کی اس بلندی پر فائز ہیں جس کے سامنے تھامس جیسی قدآور شخصیت بھی طفل مکتب نظر آتی ہے۔ الٰہیات نظری میں صدر المتالہین صدر الدین شیرازی (ملاّ صدرا) کا وجود ہنوز اکثر مغربی مفکرین کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے۔ اس کا قابل افسوس نتیجہ یہ ہے کہ مغرب نہ صرف اسلام کی فکر و نظر سے ناآشنا ہے بلکہ دنیائے اسلام کی الٰہیات اور اس میدان میں مغربی افکار و نظریات کے باہم تقابل یا تطبیق سے بھی محروم ہے۔

(۱) تاریخ سیاسی، ج ۱، ص ۱۳۵۲۔ اس باب میں دانتے کے رسالے کا موضوع ہے (De monarchia)

دستے میں شمار کیا جاتا ہے۔ جدید روشن فکری کے بہت سے رہنماؤں کی طرح وہ بھی پیرس یونیورسٹی کا فارغ التحصیل ہے۔ مزید یہ کہ وہ ایک عرصہ تک اس دانش گاہ کے امور کی نگرانی کی ذمہ داری انجام دیتا رہا، یہاں تک کہ ۱۳۱۲ء میں یونیورسٹی کے چانسلر کے عہدہ پر فائز ہوا۔ مارسیلا ڈاکٹر تھا، لیکن اس نے الٰہیات کے شعبے میں بھی تعلیم حاصل کی تھی، وہ اس علم الٰہیات کا علمبردار تھا، جس نے قرون وسطٰی میں تھوڑا بہت رواج حاصل کر لیا تھا۔ یہ وہ آزاد اور غیر وابستہ الٰہیات تھی، جس نے روایتی الٰہیات سے اپنا رستہ جدا کر لیا تھا اور جس میں کلیسا کی حد بندیوں سے آزاد ہو کر علم کلام کے موضوعات و مطالب پر غور وفکر کیا جاتا تھا۔

فرانس کا بادشاہ لوئی چہاردہم کلیسا کے ساتھ شدید محاذ آرائی کا شکار تھا۔ اس نے مارسیلا کو ایک آزاد اور خدا پرست روشن فکر کے طور پر نہایت بلند مقام عطا کیا، تا کہ وہ بائیسویں پوپ جان کے مقابلے میں بادشاہ کی اعانت کرے۔ "دفاع از صلح" نامی کتاب اسی معاونت کا ایک ثمر ہے۔(۱)

کلیسا کی رسمی تنظیم نہ صرف آزاد تمدن کے علمبرداروں، جن کا نمونہ دانتے اور مارسیلا تھے، کے اعتراض وتنقید کا ہدف تھی بلکہ مسیحی مفکرین کا ایک اور گروہ بھی سرگرم عمل تھا اور پوپ کے اقتدار اور کلیسا کی ہیبت کو کمزور کرنے میں اس گروہ کا کردار دوسرے گروہ کے مقابلے میں زیادہ مؤثر نظر آتا ہے۔ اس تحریک کی سربرآوردہ شخصیات میں ایک اہم نام ولیم اوکامی (William of Occam) کا ہے۔ اس نے نہ صرف یہ کہ پوپ اور کلیسا کو اعتراضات کا نشانہ بنایا، بلکہ اس کے کلامی نظریات کی بدولت دنیائے تفکر، مسیحی الٰہیات کی بجائے، جدید عقلی اور تجربی فلسفے کی طرف متوجہ ہوئی۔

آئندہ صفحات میں ہم تاریخ مغرب میں عہد جدید کے طلوع کی فضا سازگار بنانے میں اہم ترین اور مؤثر ترین رجحانات کے نمائندوں کے طور پر ولیم اور مارسیلا کی آراء کا نسبتاً تفصیلی جائزہ پیش کریں گے۔ اس موقع پر ضروری ہے کہ ایک اہم اور

---

(۱) تاریخ سیاسی، ج۱، ص ۳۷۸

حساس نکتے کی نشاندہی کردی جائے، تاکہ اگر یہ ممکن نہ ہو کہ تفصیل اور گہرائی کے ساتھ ان واقعات و حوادث کو بیان کیا جائے کہ جنہوں نے تاریخ انسانی کے ایک نہایت اہم انقلاب میں مؤثر کردار ادا کیا ہے تو کم از کم جس حد تک ممکن ہو مختصراً ان کی طرف اشارہ کر دیا جائے تاکہ ہم اس اہم انقلاب وتبدیلی کی بابت بہتر طور پر سمجھنے اور فیصلہ کرنے کے اہل ہوسکیں۔

وہ اہم نکتہ یہ ہے کہ پوپ کے حامی جیسے سینٹ تھامس اکوئنس اور جان آف سالسبری اگر چہ ایک طرح سے ان تحریکوں کے مدمقابل تھے، جن کا ابھی ذکر کیا گیا لیکن اگر نگاہ انصاف سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان بزرگوں کے نظریات درحقیقت قدیم اور زمانہ جدید کے تقاضوں کی آمیزش سے ترکیب پاتے ہیں۔ یہ نظریات ایک اعتبار سے فضائے جدید کے ظہور کی راہ ہموار کرنے اور معاشرے خصوصاً صاحبان فکر وفرہنگ کے دلوں میں آتش انقلاب کو بھڑکانے میں بہت حد تک معاون ثابت ہوئے۔

اس سے قبل اشارہ کیا جا چکا ہے کہ سینٹ آگسٹائن کے برعکس، جو حکومت وسیاست کو ایک حقیر اور غیر طبیعی امر سمجھتے تھے اور اسے گناہ اولیہ کی پاداش سے تعبیر کرتے تھے، سینٹ تھامس نے صراحتاً یہ اظہار کیا کہ حکومت ایک امر فطری وطبیعی ہے اور سیاست کا مقصد جیسا کہ ارسطو نے کہا ''خیر'' ہے۔

انہوں نے قانون کو چار اقسام میں تقسیم کیا، جس کے نتیجے میں وضعی قانون خود بخود قانون الٰہی اور قانون بشری میں تقسیم ہوگیا۔ ان دونوں قوانین کی ایک دوسرے سے علیحدگی، سیاست وحکومت کی قانون بشری پر مبنی ہونے کی منطقی اور فلسفیانہ توجیہ اور اسی طرح کے بہت سے دیگر نکات نے قرون وسطیٰ کے فکر و فلسفہ کے لیے نئی راہیں کھول دیں یا کم سے کم اہل نظر کے سامنے نئے سوالات رکھ دیئے یا لوگوں کو نئے سوالات پیش کرنے اور ان کے جوابات تلاش کرنے کی جرأت فراہم کر دی۔

یہی صورت جان آف سالسبری کی ہے، جو سینٹ تھامس اکیونس کی طرح فلسفی تھے اور سیاست میں سیسرو کے خیالات سے متاثر تھے۔ انہوں نے سیاست میں کئی نئے اور اہم مطالب پیش کیے اور ان کے افکار و خیالات نے بہت سے اہل نظر کو ایسی راہ دکھائی، جس کا نتیجہ آئینی حکومتوں کے قیام اور حکومتی امور میں انسان کے وضع کردہ قوانین کے اثر و نفوذ کے مطالبے کی صورت میں برآمد ہوا۔ اس کے باوجود یہ دونوں فلسفی ہمیشہ پوپ اور کلیسا کے اقتدار کے محافظ اور حامی نیز اقتدار کے دونوں سرچشموں یعنی مادی اور روحانی مراکز کے تحفظ کے علم بردار تھے۔

قرون وسطیٰ کے آخری زمانے کی حساسیت اور اس عہد کے وہ فکری اور اجتماعی حالات جو آفتاب عصر جدید کے طلوع کا سبب بنے، خصوصاً ولیم اوکامی اور مارسیلا جیسے اہل فکر کے اثرات، اس بات کے متقاضی ہیں کہ اجمالی اور عجلت پسندانہ طور پر ہی سہی، لیکن ان کے خیالات و افکار پر نگاہ ضرور ڈالی جائے۔

ولیم اوکامی کا تعلق فرانسیسکن تنظیم سے تھا۔ وہ آکسفورڈ سے فارغ التحصیل تھے اور انہوں نے ایک مدت تک پیرس میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ قرون وسطیٰ کے عہد آخر کے تغیرات پر ان کے اثرات دوحوالوں سے مرتب ہوئے۔ یعنی ان کی فکر نے فلسفے اور تصورِ کائنات کو متاثر کیا اور اس کے ساتھ ہی سیاست کے میدان میں انہوں نے جہان مغرب کو ایک ایسی دنیا اور ایک ایسے دور میں داخل ہونے پر مہمیز کیا کہ جو قرون وسطیٰ و قدیم سے بنیادی طور پر مختلف تھی۔

ولیم اوکامی نے منطق کا سہارا لیتے ہوئے یہ کوشش کی کہ فلسفہ مدرسی (Scholasticism) کی بنیادوں کو کھوکھلا کر دیا جائے۔ ان کا مقصد عقل کو آزادی دلانا نہیں تھا، بلکہ اس کے برعکس وہ عقل کے اعتبار اور اس کی حجیت کے مقام کو کمزور بنا کر ایمان کو عقل کی قید سے رہائی دلانا چاہتے تھے، لیکن ان کو یہ مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ اس لیے کہ جب عقل کی اساس کمزور ہوئی تو چونکہ سینٹ تھامس نے مسیحی معرفت و ایمان

کی بنیاد عقل پر استوار کی تھی، لہٰذا یہ بنیاد بھی متزلزل ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تشکیک اور ''لا ادریت'' کے لیے زمین ہموار ہوگئی اور ایک ایسا طوفان اُٹھ کھڑا ہوا کہ ہر چند ڈیکارٹ جیسے نامور فلسفی نے یہ کوشش کی کہ عقلی فلسفے کو ایک نئی بنیاد فراہم کر کے تشکیک کے اس تند و تیز طوفان کی راہ میں بند باندھا جائے، لیکن نہ صرف یہ کہ ڈیکارٹ کا فلسفہ اس طوفان کو روکنے میں ناکام رہا، بلکہ اس کے برعکس اس کے افکار و خیالات تشکیک (Skepticism) بلکہ مادیت کے فروغ میں بھی مؤثر کردار ادا کیا۔

ولیم اوکامی نے واضح طور پر یہ دعویٰ کیا کہ جو کچھ ہے وہ صرف ''جزئی'' اور فرد ہے اور ''کلیات'' کی حیثیت صرف اسم اور علامت کی ہے۔ اس دعویٰ کے ذریعے وہ یہ نتیجہ حاصل کرنا چاہتا تھا کہ ارادۂ خداوند، جو قادر مطلق ہے، علم کلام میں آخری اور قطعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح سے ولیم ایمانِ دینی کو تقویت فراہم کرنا چاہتا تھا۔(۱)

اوکامی اس حد تک آگے بڑھ گیا، کہ اس نے تجرد نفس جیسے امر کے امکان اثبات کی بھی نفی کر دی۔ حسی اور تجرباتی فلسفے سے اس کے علاوہ کوئی توقع ہو بھی نہیں سکتی تھی۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ نفس انسانی تعقل کی مدد کے لیے مادی اشیاء سے معرفت کا انتزاع کرتا ہے، لہذا اسے مجرد ہونا چاہیے نہ کہ مادی، ان لوگوں کے جواب میں ولیم اس بات کا مدعی ہے کہ ہم اس تعقل کو جسے جوہر مجرد کا فعل قرار دیا جاتا ہے، اپنے نفس میں مشاہدہ اور ملاحظہ نہیں کرتے، لہذا جب تک کہ اس بات کا کامل یقین نہ ہو کہ ایک ایسا نفس مجرد وجود رکھتا ہے، جو تعقل کا اہل ہے اور وہ تعقل کرتا ہے تو اس بات کا کیا فائدہ کہ ہم امکان تعقل کو ثابت کرنے کے لیے پیچیدہ مفروضات وضع کرتے رہیں۔ اگر ایسے مفروضات کو تسلیم کرنا ضروری ہی ہے تو بہتر ہے کہ انہیں اسی طرح قبول کرلیں، جس طرح مسیحی ان کو مانتے ہیں، اس لیے کہ یہ بات مسلم ہے کہ ایمان

---

(۱) نقد تفکر فلسفی غرب، ایٹن جیلسن، ترجمہ ڈاکٹر احمد احمدی، انتشارات حکمت، طبع سوم، ص ۱۷۴

ہمیں ایسے ہی بے بنیاد عقائد کی تعلیم دیتا ہے یا کم سے کم انہیں بطور حقیقت قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ ہر چند کہ ان عقائد کو تسلیم کرنا ایمان کی بنیاد ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی قابل اثبات نہیں۔(۱)

ارسطو اور سینٹ تھامس اس بات کے قائل تھے، کہ نفسِ انسانی میں تعقل کی صلاحیت ہے اور وہ بطور عقل منفعل عقل فعال کی کمک کی ذمہ داری انجام دیتا ہے اور یہی وہ صلاحیت ہے، جو حصول علم کی راہ ہموار کرتی ہے۔ مگر اوکامی اس بات کا قائل ہے کہ چونکہ ہم اس بات پر قادر نہیں کہ ان صورتوں کو دریافت کرسکیں یا عقل فعال منفعل کے وجود کا اثبات کرسکیں اس لیے اس طرح کی فکر محض کمزور اور کھوکھلی ہے۔(۲) اس طرح کے افکار جو جیلسن کی تعبیر کے مطابق ''مادیت مشروط'' کی حیثیت رکھتے ہیں مادیت مطلق سے بہت زیادہ دور نہیں۔ چونکہ اوکامی نے اس مشکل کے حل کے لیے عقل کی جگہ ایمان کو رکھا اس لیے لوگوں کو یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ جیسا ایمان عموماً مسیحی رکھتے ہیں، ہم اس طرح کا ایمان نہیں رکھتے۔ نتیجہ یہ کہ دنیا یک لخت مادیت کے طوفان میں غرق ہوجائے یا اہل تحقیق و جستجو لاادریت اور تشکیک کی وادیوں میں حیران و سرگرداں ہوتے رہیں۔

اسی طرح اوکامی نے یہ کوشش کی کہ ارادۂ باری تعالیٰ کو مطلق اور بے قید ثابت کرنے کے لیے قانون علیت کی نفی کردے اور اس نے علم کلام کے اصول کے طور پر اس دعویٰ کو پیش کیا، کہ خداوند عالم کے لیے یہ ممکن ہے کہ دو ایسی مختلف چیزوں کو خلق کرے، جن میں کبھی کوئی تعلق قائم نہ ہوسکے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کا معلول کے بغیر اور معلول کا علت کے بغیر ہونا ممکن ہے۔(۳) لیکن اس نے ارادۂ خداوندی کو جو حیثیت دینی چاہی وہ ہیوم (Hume) جو اپنے تشکیک کے لیے مشہور ہے، کی ''دنیائے مسدود اور ناقابل تشریح'' سے مماثلت رکھتی ہے۔(۴)

---

(۱) نقد تفکر فلسفی غرب، ایٹن جیلسن، ترجمہ ڈاکٹر احمد احمدی، انتشارات حکمت، طبع سوم، ص۸۰ ـ ۸۱
(۲) ایضاً، ص ۸۱ (۳) ایضاً، ص۸۶ (۴) ایضاً، ص ۸۸

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ولیم اوکامی نے صرف کلامی و فلسفی مباحث ہی کو متاثر نہیں کیا، بلکہ اجتماعی و سیاسی مسائل کے بارے میں بھی ان کے افکار اسی قدر مؤثر اور اہم ہیں، جس قدر فلسفی و کلامی مسائل ہیں۔

ولیم اس بات کے قائل ہیں، کہ پوپ کا اقتدار مطلق، مسیحیت کی نظر میں کفر و شرک ہے۔ جب کہ سیاست اور امور دنیاوی کے اعتبار سے یہ ایک ایسی بدعت ہے، جو پورے یورپ میں خرابی اور انتشار کا سبب بنی۔ (۱)

ولیم بھی سینٹ تھامس اکیونس کی طرح قانون کا سرچشمہ عقل طبیعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ انسان کو عقل طبیعی کی یہ صلاحیت خود ارادۂ خداوندی کی عطا کردہ ہے۔ پس یہ انسان ہے کہ جو انصاف کے اصول پر تکیہ اور قوموں کے مشترک تجربات اور عادات سے استفادہ کرتے ہوئے قوانین موضوعہ کو دریافت کرتا ہے۔ ان عوامل کا مجموعہ ایک ایسے مربوط نظام اور سسٹم کو تشکیل دیتا ہے، جس کی بنیادیں غیر متغیر ہیں، مگر جس کے اجزاء زمانے کے تقاضوں اور حالات کے مطابق تغیر پذیر ہیں۔(۲)

ولیم سلطنت کے استقلال اور اعتبار کے مدعی ہیں اور ان کے خیال میں حکومت کے اقتدار کا سرچشمہ معاشرے کی تائید و رضا مندی ہے جو قوم کے سرکردہ افراد کے توسط سے ظاہر ہوتی ہے۔

ولیم اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ پوپ کے دائرہ اقتدار کو محدود کیا جائے اور اس کا واحد طریقہ نظام نمائندگی کا اجراء اور شوریٰ عام کا اس طرح سے انتخاب ہے کہ یہ شوریٰ مسیحیوں کی حقیقی نمائندہ ہو۔ اور اس طرح سے ''سلطنتِ کلیسا'' پر پوپ کے اقتدار مطلق کو محدود کیا جا سکتا ہے۔(۳) ان کے خیال میں انتخاب کا معتبر طریقہ یہ ہے کہ یہ انتخاب معتبر اداروں جیسے خانقاہوں اور کلیسا کے دیگر معتبر شعبوں کے ذریعے روبہ عمل لایا جائے۔(۴)

---

(۱) نقد تفکر فلسفی غرب، ایٹن جیلسن، ترجمہ ڈاکٹر احمد احمدی، انتشارات حکمت، طبع سوم، ص ۳۔۴
(۲) تاریخ سیاسی، ج ۱، ص ۴۔۵ (۳) ایضاً ص ۴۰۶ (۴) ایضاً ص ۴۰۷

ظاہر ہے کہ ولیم جیسے نامور اور معتبر شخص کے افکار، پوپ کے اقتدار مطلق کو کمزور کرنے اور اسے محدود و مقید کرنے میں کس قدر مؤثر ثابت ہوئے۔ اقتدار کو مشروط بنانے اور حکومت کی بنیاد انتخاب پر رکھنے کے حوالے سے اگرچہ ان کے افکار کا تعلق کلیسا سے تھا، لیکن ان افکار نے ان تمام لوگوں کو بہت تقویت پہنچائی، جو ہر طرح کے اقتدار کو مشروط و محدود بنانے کے خواہش مند تھے۔ اس طرح ولیم کے افکار کو، جو اقتدار کی محدودیت اور نمائندہ حکومت کے قیام کی دعوت دیتے ہیں، اقتدارِ مطلق کے طرفداروں، خواہ ان کا تعلق شاہ سے ہو یا پوپ سے، کے مقابلے میں نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے دوسری اہم شخصیت جس کے افکار نے قرون وسطیٰ کے اختتام اور عصر جدید کے آغاز کو جلد ممکن بنادیا، مارسیلا (۱۲۷۵-۱۳۴۲ء) ہیں۔ اٹلی کے یہ ماہر الٰہیات ڈاکٹر (طبیب) اور پیرس کے فارغ التحصیل تھے اور بعد ازاں پیرس یونیورسٹی کے چانسلر کے عہدے پر فائز ہوئے۔ مارسیلا اس بات کے مدعی ہیں، کہ معاشرے میں تمام خرابیوں کا سرچشمہ پوپ ہے، اس لیے اس سے مقابلہ کرنا ضروری ہے۔ وہ ارسطو کی اتباع کرتے ہوئے ایک ایسے معاشرے کے قیام کے خواہش مند تھے، جو خود کفیل ہو یعنی جو اپنی تمام ضروریات خواہ مادی ہوں یا اخلاقی' پورا کرنے پر قادر ہو۔(۱)

وہ ایک ترقی پسند اور تفرقے سے پاک معاشرے کے قیام کے لیے یہ تجویز پیش کرتے ہیں، کہ کلیسا کو حکومت کے تحت قرار دیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ انہیں سیکولرازم کے پیشرووں میں سے قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان نظریات نے ۱۷ویں صدی میں اراسٹیانزم (Erastianism) کی صورت میں خود کو مکمل طور پر ظاہر کر دیا۔(۲)

---

(۱) تاریخ سیاسی، ج ۱، ص ۳۸۹

(۲) اراستیانزم (Erastianism) کا نظریہ منسوب ہے، تھامس اراستوس سے جو فلسفی، طبیب اور ماہر الٰہیات تھے۔ ان کا تعلق جرمنی یا سوئٹزرلینڈ سے بتایا جاتا ہے۔ اس نظریے کا جوہر حکومت کی کلیسا پر برتری اور امور اجتماعی سے مذہب کی بیدخلی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ مکتب ہے جس نے یورپ میں تمام امور کو مادی اور (بقیہ آگے)

مارسیلا اس بات کے معتقد ہیں کہ پوپ کے احکامات کوئی قانونی حیثیت نہیں رکھتے، البتہ اگر معاشرہ ان کی توثیق و تائید کرے تو پھر انہیں قانون کا جزو بنایا جا سکتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ میں کسی مصنف نے دین کی محدودیت کے بارے میں مارسیلا کی طرح پیشرفت نہیں کی۔ اس کے بعد بھی ۱۷ ویں صدی تک جب مکتب اراسٹیانزم کا فروغ ہوا اور اس میں ہابز جیسے فلسفی پیدا ہوئے، کسی اہل قلم نے مارسیلا کی طرح اقتدار دینی کو کمزور بنانے کی جدوجہد نہیں کی۔

جو کچھ بطور اجمال بیان کیا گیا، اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قرون وسطیٰ کے اختتامی دور میں مغرب کا انسان وضع و حال، تفکر اور مذہبیت کے کن مدارج سے گذر رہا تھا۔ یہی صورت حال اس بات کا سبب بنی کہ یورپ میں دو عظیم انقلابی تحریکوں یعنی نشاۃ جدید اور اصلاح دینی کا ظہور ہو اور ان کے نتیجے میں بالآخر یورپ نے قرون وسطیٰ کا لبادہ اتار دیا اور ایک ایسی عظیم تبدیلی رونما ہوئی، جس کی یورپ کی جدید اقتصادی، اجتماعی اور فکری طاقتیں متقاضی تھیں۔

جہاں تک تفکر سیاسی کا تعلق ہے، میکیاولی وہ مشہور ترین اور شاید عظیم ترین فرد ہے، جس نے اپنے افکار کے ذریعے نئے انسان اور نئی دنیا کی پیدائش کی نشاندہی کی اور قرونِ وسطیٰ کے اختتام کا اعلان کر دیا۔

☆☆☆☆☆

(بقیہ گذشتہ) دنیوی بنانے کی راہ ہموار کر دی۔ اس مکتب کے مشہور نمائندگان میں جان سلڈون (John Seldon) بھی شامل ہے، جو ہر طرح کے اقتدار کے الٰہی اور آسمانی مبداء کا منکر ہے اور جو اس بات کا قائل ہے کہ بادشاہ کے اختیارات کو بھی قانون کے مطابق اور قانون کے تابع ہونا چاہیے۔ اس کا کہنا ہے کہ دینی علماء کے اختیارات اور اداروں کے قواعد وضوابط، دنیاوی قانون کے تحت مقرر کیے جائیں اور انہی کے ذریعے ان کو کنٹرول کیا جائے۔ وہ امور و قانون الٰہی کا تعلق فرد اور اس کے باطنی پہلو سے سمجھتا ہے جب کہ قانون انسانی کے بارے میں قانون بنانے کا اختیار معاشرے کو ہے۔ جسد معاشرہ بحیثیت کل یا اپنی غالب اکثریت کے ذریعے باہمی صلاح و مشورے کے اصول کو کام میں لاتے ہوئے ایسے قوانین وضع کرنے کا مجاز ہے جو افراد معاشرہ کی اجتماعی اور دنیاوی زندگی سے متعلق ہوں۔ ہابز بھی اس مکتب کے اصولوں کا مؤید اور وکیل ہے اور اس کی مشہور کتاب Leviathan کے باب سوم اور چہارم میں خصوصاً انہی مضامین کا دفاع کیا گیا ہے۔ (تاریخ سیاسی، ج ۱، ص ۳۹۴ ......ج ۵، ص ۵۷)

۸

دینی دنیا سے دنیاوی دین کی طرف

قرون وسطیٰ کے اواخر اور قرون جدید کے آغاز میں سب سے مشہور سیاسی نظریہ ساز نیکولو میکیاولی (Niccolo Machiavelli) ہے، جس کا زمانہ اس عظیم تحریک کے شباب کا زمانہ ہے، جسے اصطلاح میں نشاۃ جدید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس دور میں اس نے مارٹن لوتھر اور دوسروں کی اصلاح دینی کی تحریک کا بھی مشاہدہ کیا ہے۔ یہ وہ واقعہ ہے، جو یورپ میں عظیم کشمکش اور انقلاب کا محرک بنا۔ میکیاولی (۱۴۶۹۔۱۵۲۷ء) نہ فلسفی تھا اور نہ فلسفے کا حامی، بلکہ وہ ایک سیاستدان تھا جو مختلف سیاسی عہدوں پر فائز رہا اور شاید بلند تر مناصب کا آرزومند بھی۔ اس کے باوجود وہ ایک زبردست مصنف تھا، جس نے اپنے سیاسی نظریات کو جو اس عہد کے حالات، وسیع مطالعے اور عملی تجربات سے ماخوذ ہیں، نہایت حسن وخوبی سے بیان کیا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ میکیاولی کے خیالات اس کے عہد کے حالات کا آئینہ ہیں اور اس معاشرے اور تاریخ کی ذہنیت سے ہم آہنگ ہیں، جس کے دامن میں حیرت انگیز واقعات پرورش پا رہے تھے اور جو مذہب کے دور سے ایک بالکل نئے اور مختلف دور میں داخل ہونے کی حالت تھی۔ میکیاولی اپنے عہد کے انسانی وجدان کی آواز ہے۔ ہم خواہ اس وجدان کو درست اور فطری مانیں خواہ اسے انحراف سے تعبیر کریں یا تاریخ کے اس عہد کے مغربی وجدان کو استقامت سے تعبیر کرتے ہیں یا انحراف سے، ہم اس عہد کے لوگوں کے خیالات کو اچھا سمجھتے ہیں یا برا اور میکیاولی کے نظریات مکمل یا جزوی طور پر ہمارے لیے قابل قبول ہیں یا نہیں، ان سب باتوں سے قطع نظر جو حقیقت ناقابل تردید ہے، وہ یہ

کہ میکیاولی نے اپنے عہد کے وجدان کو درست طور پر اور بڑی خوبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

میکیاولی، جس نے اپنے افکار بلا خوف اور صراحت سے بیان کیے ہیں نہ صرف یہ کہ اپنے عہد کے وجدان کا نمائندہ ہے، بلکہ اس نے مغرب کے مستقبل کے لیے فکر ونظر کا ایک نیا دریچہ وا کر دیا۔ اس کے اکثر ہم عصروں اور اس کے بعد آنے والے اہل نظر میں آج تک اس کی تحریروں کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ان میں اہل فکر ونظر، اہل ہنر، سیاست دان اور ماہرین اقتصادیات غرض سبھی شامل ہیں۔ وہ لوگ، جن کا شمار عصر جدید کے معماروں میں ہوتا ہے اور جو اصولوں اور اقدار کے مبلغ و محافظ مانے جاتے ہیں، وہ لوگ اسی نہج پر سوچتے ہیں اور اسی مقصد کی طرف راہ پیمائی کرتے ہیں، جس کی نشاندہی میکیاولی نے کی ہے۔ اور ان میں سے اکثر صراحتاً یا کنایتاً اسی مبداء اور مقصد کی تائید کرتے ہیں، جس کا تعین میکیاولی نے کیا تھا۔ وہ انسان جنھوں نے مغرب کے عہد تازہ کی تاریخ رقم کی ہے، انہی خصوصیات کے حامل ہیں جنہیں میکیاولی نے اپنی بالغ نظری کے ذریعے دریافت کیا تھا۔ اگرچہ میکیاولی کی پیش کردہ تصویر اس کے بعد آنے والے اہل فکر ونظر کے فکر و تجربے کے سانچوں میں ڈھل کر کچھ تغیر و تبدّل کا شکار ہوئی ہے، مگر یہ تبدیلیاں ان حدود اور اس فریم ورک سے باہر نہیں ہیں، جو میکیاولی نے قائم کیا تھا۔ اس طرح میکیاولی کا پیش کردہ تصور انسان، اس انسان سے جس کے ہاتھوں میں فکر و خیال، زندگی کے اجتماعی معاملات اور امور سیاست کی باگیں ہیں، بہ لحاظ فکر و نظر اور بنیادی خصائص بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یعنی میکیاولی کے انسان اور اس انسان میں، جس کے احساس و خیال اور تدبیر و عمل پر تمدن جدید کی بنیاد استوار ہے، بنیادی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

ہمارا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ اس تمام عرصے میں کوئی ایسی فکر جو جوہری طور پر میکیاولی کی فکر سے مختلف ہو وجود نہیں رکھتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر دوسرے اہل نظر

کے افکار اور مفروضات میکیاولی سے مختلف ہیں، جیسا کہ فی الواقع ہیں، تو معاشرے اور نظام تمدن پر ان کے اثرات یا تو مرتب نہیں ہوئے یا کم ہوئے ہیں۔ یہاں اجمالاً یہ کہنا مناسب ہے کہ فکر اور تمدن کے مابین تعلق امور انسانی کی قلمرو کے مبہم ترین موضوعات و مسائل میں شامل ہے۔ اس ابہام کا سرچشمہ نہ صرف وہ ابہام ہے جو مفہومِ فکر اور مفہوم تمدن میں پایا جاتا ہے، بلکہ ان دونوں مبہم امور یعنی فکر و تمدن کے درمیان پایا جانے والا یہ تعلق بذات خود بھی مبہم ہے۔

کیا پہلے فکر و فلسفے کا ظہور ہوتا ہے، جو پھر اپنی مناسبت سے ایک نئے تمدن کے ظہور کا سبب بنتا ہے...؟ ایسی صورت میں سوال ہے کہ یہ فکر کس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے...؟ کیا فکر و فلسفہ، اہل فکر و نظر کے ارادے کے بغیر اور خارج میں ظہور پذیر ہوتا ہے....؟ یا پھر یہ کہ مختلف علل و اسباب کے نتیجے میں ایک تمدن کا دور ختم ہوتا ہے اور اس کی جگہ نیا تمدن ظاہر ہوتا ہے اور پھر یہ تمدنِ تازہ، فکر نو کے ظہور کے لیے زمین ہموار کرتا ہے اور اگر ایسا ہے تو پھر تمدن جدید کا ظہور کیوں اور کیسے ممکن ہوتا ہے....؟ کیا تمدن کا ظہور اور اس کا عروج و زوال کسی ایسے قانون کے تابع ہے، جس کے تعین اور تشخیص میں انسانی ارادے کا دخل نہ ہو؟

اس ضمن میں کسی فیصلہ کن نتیجے تک پہنچنے کے لیے ایک طویل بحث کی ضرورت ہے، جس کا یہاں موقع نہیں کیونکہ ہمارا موضوع بحث اس سے مختلف ہے۔ مگر اس نکتے کو بیان کرنا ضروری ہے کہ ہر تمدن، ہر فکر و فلسفے سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ کسی تمدن اور کسی خاص فکر کے درمیان تصور کائنات خصوصاً تصور جہان و انسان کے حوالے سے خصوصی مطابقت اور مناسبت پائی جاتی ہے۔ البتہ ان میں ایک دوسرے پر تقدم کا تعین آسان نہیں ہے۔ اس میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں اور ہر رائے اپنی جگہ لائق توجہ ہے۔ ہر چند کہ اس طرح کے موضوعات پر مباحث سے کسی جامع اور قطعی نتیجے تک پہنچنے کی توقع بے جا ہے، مگر اتنی بات یاد رکھنا چاہیے کہ تمدنوں کے سفر میں ایک مرحلہ

ایسا آتا ہے، جب کسی تمدن سے مناسبت رکھنے والی فکر اپنے اختتام کو پہنچ جاتی ہے، اس اعتبار سے اسے تمدنوں کی موت کا پیامبر کہا جا سکتا ہے۔

جدید انسانی تمدن بھی مخصوص تصور کائنات، افکار ونظریات اور عقائد سے مناسبت رکھتا تھا۔ یہ تمدن اور وہ فکر ونظر قدم ملا کر راہ ترقی پر سفر کرتے رہے اور ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے رہے۔ کچھ عرصے تک یہ تمدن دیگر افکار کا اثر قبول کرتا رہا اور بعد میں جب جدیدیت (Modernity) کا دور آیا تو پھر تمام قدیم افکار ونظریات گوشہ نشینی اور عزلت گزینی پر مجبور ہو گئے۔

عہد جدید کی خصوصیات کے بارے میں بہت گفتگو کی گئی ہے اور ان تمام افکار کا احاطہ کرنا ہمارے اصل موضوع کے لیے ضروری نہیں ہے۔ لیکن ان امور میں سے کچھ کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو عہد جدید کی تاریخ کا فکری محور ہیں اور جن پر کم وبیش تمام اہل نظر کا اتفاق ہے۔ اس حوالے سے ہمارے لیے مغرب کے صاحبان فکر ونظر میں سے دو افراد کی آراء کا ذکر کافی رہے گا۔

لاسکی(Harold J. Laski) نے اپنی کتاب "سیر آزادی در اروپا" میں جو افکار پیش کئے ہیں ان کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

> ریفارم اور انقلاب فرانس کے درمیانی عرصے میں ایک نئے طبقے نے حکومتی معاملات میں شرکت کامل کا حق حاصل کر لیا اور اس کے نتیجے میں جو تغیرات رونما ہوئے ان کی صورت یہ ہے:

۱۔ حقوق انسانی کے ضمن میں اجتماعی معاہدوں نے طبقاتی قوانین کی جگہ حاصل کر لی۔

۲۔ اعتقاد کے میدان میں مذہب کی معین شکل بالآخر عقائد کے ایسے مجموعہ میں تبدیل ہوگئی کہ تشکیک پسندوں کو بھی اظہار نظر کے مواقع حاصل ہو گئے۔

۳۔ سیاست میں حاکمیت الٰہی اور حاکمیت طبیعی کی جگہ حاکمیت قومی کو حاصل ہوگئی۔

۴۔ اقتصاد میں زمین اور اس کی ملکیت کی جگہ اموالِ منقولہ نے لے لی جس سے طوائف الملوکی کی راہ ہموار ہوئی۔

۵۔ عقل کی بنیاد پر اسی دنیا میں ترقی اور اور پیشرفت کا عقیدہ، گناہ ذاتی اور عہد رفتہ کے زریں دور کا جانشین بن گیا۔

۶۔ میدان عمل میں، اجتماعی اقدام کی جگہ انفرادی اقدام کو مل گئی۔

ایک اور موقع پر رقم طراز ہے:

''جدید مادی شرائط کے تحت اجتماعی روابط میں تبدیلیاں ظاہر ہوئیں اور نتیجتاً ایک ایسے فلسفے نے جنم لیا جو دنیائے جدید کی حقانیت کی توجیہ کر سکے۔ یہ جدید لبرل ازم (Liberalism) ہے''۔(۱)

ایک اور موقع پر رقم طراز ہے:

''تمام قرون وسطیٰ کے دوران یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے کہ فرد اگر بلند ہدف یعنی نجات اخروی کا آرزومند ہے، تو اسے چاہیے کہ اس جہان فانی میں اپنے اعمال کو اصولِ معنوی سے منطبق رکھے۔ جب کہ ذاتی سطح پر دولت کا حصول اس ہدف سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قرون وسطیٰ میں مادی دولت معاشرے کی ملکیت سمجھی جاتی تھی اور فرد کو اس کا اصلی مالک نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ فرد خود کو امانت دار سمجھتا تھا۔ اس تناظر میں فرد اپنی کمائی ہوئی دولت کے خرچ کرنے اور حصول دولت کے لیے وسائل اختیار کرنے میں خود کو محدود خیال کرتا تھا اور یہی وہ رویہ ہے کہ جو قرونِ وسطیٰ کے اخلاق اجتماعی کی بنیاد بنتا ہے۔ کلیسا کی سرپرستی اور قوانین

---

(۱) سیر آزادی در اروپا، ہارولڈ جے لاسکی، ترجمہ مقدم مراغہ ای، کتاب ہائے جیبی، ج ۲، ص ۱۳۔۱۴

اجتماعی کے ذریعے اس اجتماعی اخلاق کو دوام اور قیام حاصل ہوتا تھا۔

رفتہ رفتہ سرمایہ داری کے فروغ نے معاشرے کی مالکیت کے تصور کو فرد کی مالکیت کے تصور سے بدل دیا۔ ایک ایسی خدائی قدرت پر اعتقاد کہ جو لوگوں کے اعمال و کردار کی نگراں ہو، کی جگہ اس نظریے نے لے لی کہ جو عمل بھی سود مند ہے وہ جائز اور قانونی ہے۔ عمل کی سود مندی کا کوئی تعلق اجتماعی مفاد سے نہ رہا بلکہ ذاتی خواہشات اور مفادات کی تکمیل ہی حقیقی منفعت قرار پائی۔ اور اس اصول کو اپنا لیا گیا کہ جس کے پاس دولت جس قدر زیادہ ہوگی وہ اسی نسبت سے اپنی احتیاجات کی تکمیل اور اپنے لیے آسائش کے حصول پر قادر ہوگا''۔(۱)

ایک اور صاحب نظر اس طرح رقم طراز ہے:

''نشاۃ ثانیہ کے دور میں انسان نے خدا سے زیادہ اہمیت حاصل کر لی اور انسان کے دیگر انسانوں سے تعلقات کو انسان اور خدا کے تعلق سے زیادہ قابل توجہ قرار دیا جانے لگا۔ انسان نے مابعدالطبیعی حقائق اور کمال الٰہی کے بدلے میں طبیعی اور انسانی معاملات کو اپنا ہدف آرزو قرار دیا۔ جس چیز کو اہمیت حاصل تھی، وہ دنیائے آخر کی باقی رہنے والی نعمتیں نہیں، بلکہ اس دنیا کی عارضی اشیاء تھیں۔ ان میں فرد کی دولت مندی، اس کے قوائے عقلی اور دنیا کی مختلف راحتوں اور نعمتوں سے بہرہ اندوزی اور ان کے حصول کی جدوجہد شامل تھی۔ کائنات جسے مشیت الٰہی کا آئینہ اور اس کا مظہر سمجھا جاتا تھا، کو بعض مادی اور طبیعی طاقتوں کے حصول کا ذریعہ سمجھا جانے لگا۔ اگر ہم زندگی کے اس دھارے میں شامل ہونا نہ چاہیں تو بھی مختلف قوتوں کی محاذ آرائی کے اثرات سے خود کو محفوظ رکھنا ممکن نہیں۔

---

(۱) سیر آزادی در اروپا، ہارولڈ جے لاسکی، ترجمہ مقدم مراغہ ای، کتاب ہائے جیبی، ج ۲، ص ۲۶ ۔ ۲۷

نشاۃ ثانیہ اور قرون وسطیٰ نے زندگی کی کامیابی کے جو اصول پیش کئے ہیں وہ کلیتًا ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کے نقطۂ نظر سے کسی ایسے فرد کے لیے جو خدا پرست اور نیک کردار ہو، کامیابی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ بلکہ زندگی میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی انفرادیت کو مستحکم اور مضبوط بنائے اور معاشرے کے اخلاقی قوانین کو نہ صرف یہ کہ خاطر میں نہ لائے، بلکہ انہیں ذاتی مفاد کے لیے قربان کر دے''۔(۱)

درج بالا افکار کی جزئیات پر بحث کی جا سکتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے بعض حصوں کو درست تسلیم نہ کیا جائے۔ لیکن جہاں تک اصل کلام اور عہد جدید کی خصوصیات کے بیان کا تعلق ہے، جن کی ایک جھلک بیان بالا میں نظر آتی ہے، ان سے دیگر صاحبانِ نظر نے، جنہوں نے عصر جدید کی روح اور اس کی واقعیت پر اظہار خیال کیا ہے، کوئی قابلِ ذکر اختلاف نہیں کیا۔ اگر اختلاف ہے بھی تو اس کا دائرہ صرف اس روح اور واقعیت کی قدر و قیمت کے تعین تک محدود ہے۔

کچھ لوگ وہ بھی ہیں کہ جنہوں نے ان اصولوں اور معیارات کے فقدان پر تاسف کا اظہار کیا ہے جو عصر جدید کے طوفانی ظہور کے نتیجے میں برباد ہوگئے۔ یہ وہ اصول اور معیار تھے جن پر انسان کی انسانیت منحصر ہے۔ ہر چند کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ معاشرے پر مذہب کے غلبہ ظاہر کے عہد میں ان اصول وضوابط پر درست طور پر عمل نہیں کیا گیا لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ عہد جدید نے مغرب میں قرون وسطیٰ کے نظام کی بنیادوں کو منہدم کرتے ہوئے اس باطن اور حقیقت کو بھی برباد کر دیا جو قرون وسطیٰ کے ظاہر اور جمود میں پنہاں تھی۔

ایک گروہ وہ ہے جو تقدیر کا قائل ہے اور جو کچھ نئی نسلوں کے حوالے کیا گیا

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۳، ص ۲۳۔

ہے اس میں تدبیر کی کارفرمائی کو قبول نہیں کرتا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ''گرتو نمی پسندی تغیر ده قضارا'' کے قائلین پر طعنہ زن ہیں کہ یہ بیچارے ''تقدیر'' کے منتظر ہیں۔

اور بالآخر ایک طبقہ ان تمام تبدیلیوں کو حیات انسانی کا لازمہ اور آدمی کے کمال کی طرف سفر سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ تبدیلیاں فلسفہ سازی اور منطق آرائی کے مرحلے سے گزر کر اثباتیت(Positivism) اور حقیقت پسندی کے مرحلے میں داخل ہونے کی علامت ہیں۔ یہ طبقہ تاریخ انسانی کے عہد جدید کو بے حد سنگین وگراں تجربات کا حامل اور تمدن عصری کو ایک ایسے تحفے سے تعبیر کرتا ہے، جو اصلاح اور خطا کی بھٹی سے گزر کر انسان کے ہاتھ آیا ہے۔ یہ طبقہ ''دم'' اور ''حال'' کو مستحسن سمجھنے کے باوجود اس بات کا قائل ہے کہ تجربے کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے، چنانچہ موجودہ واقعیت بھی "اثبات وابطال کے مراحل سے گزرتی رہے گی، کیونکہ انسان آئین نو کی تلاش سے غافل نہیں رہ سکتا۔

اگر ہم تاریخ مغرب کے عہد جدید کو عہد اصالت دنیا قرار دیں تو اس میں یقیناً کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ اسی لیے اس عہد میں اہل نظر کی توجہ کا محور عالم فطرت اور اس کے مظاہر قرار پائے۔ ان کی نظر میں مابعدالطبیعات کو صرف اس ضرورت کے تحت اہمیت دی جاتی کہ وہ عالم فطرت کی توجیہ وتعبیر اور خدمت کا فریضہ انجام دے سکے۔ انسان کے حوالے سے بھی قابل توجہ صرف وہ جسمانی اور نفسانی ضرورتیں تھیں، جن کا تعلق اس دنیا سے ہے، انسان شناسی سے مراد انہی خصوصیات کی شناخت۔اور دیگر مظاہر فطرت سے ان کے تعلق کی دریافت ہے۔ انسان دوستی (Humanism) سے مراد انہی خصوصیات کی اہمیت کا اقرار اور انہی ضروریات کی تسکین وتکمیل کو ہدف قرار دینا ہے۔

فلسفے میں تشکیک کے رویے کا فروغ، عالم مجرد یعنی غیر مادی دنیا کے وجود کا انکار، عقل کی استعداد اور اس کے استنباط کی صلاحیت پر اعتماد میں شک، قرون وسطیٰ کے معارف عقلی و ایمانی کی تردید، مادی مظاہر پر توجہ، عقل برہانی پر حسی تجربے کو ترجیح، مابعدالطبیعات کے مروجہ عقلی تصور کی نفی، انسان کی شخصیتِ معنوی اور اخلاق کے لیے نئی بنیادوں کی دریافت اور آدمی کی نفسیاتی، جسمانی اور فطری خصوصیات کے حوالے سے

اس کی توجیہ اور اسی طرح کے بہت سے دیگر مسائل اس زرق و برق صفحے پر تحریر ہیں جو عہد حاضر کی روح کا مظہر ہے۔(۱)

اس انسان جدید کا مکمل چہرہ یا کم سے کم اس کے سیاسی خدوخال سب سے پہلے میکیاولی کے آثار و افکار میں نظر آتے ہیں۔

اٹلی کا رہنے والا میکیاولی، متعدد کتابوں کا مصنف ہے جن میں اہم ترین کتاب کا موضوع سیاست ہے۔ The Prince نامی یہ کتاب فارسی میں "شہریار" کے نام سے ترجمہ کی جا چکی ہے۔ میکیاولی نے اس کتاب میں حکمران کی شخصیت کا وہ خاکہ پیش کیا ہے جو اس کے تصور میں ہے۔ اس کے علاوہ ایک دوسری کتاب ہے جس میں ایسے مقالات ہیں جو طویل مباحث کے خلاصے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کتاب کا نام "گفتارھا" ہے۔

یہ دونوں کتابیں تقریباً اس زمانے میں لکھی گئی ہیں جب جرمن مسیحی اصلاح پسند مارٹن لوتھر (۱۵۴۶-۱۴۸۳ء) نے اپنا محضر نامہ، جو کلیسا پر عائد کیے گئے تقریباً ۹۵ معترضانہ سوالات پر مشتمل تھا، ۳۱ اکتوبر ۱۵۱۷ء کو Witten Berg کے کلیسا کی دیوار پر نصب کیا۔(۲) یہی بات اس امر کی نشاندہی کے لیے کافی ہے کہ میکیاولی کی زندگی،

۱۔ لاسکی کا یہ قول بالکل درست ہے کہ جب جدید طرز فکر کی بنیاد منطق پر ہو تو منطقی طور پر یہ ناگزیر تھا کہ دنیائے جدید کو اپنے نظریات کے مطابق تشکیل دیا جائے۔ چنانچہ جہاں یہ محسوس کیا گیا کہ اعتقادات اور مذہبی ادارے حکومت طلبی کی راہ میں رکاوٹ ہیں، کوشش کی گئی کہ ان کو تبدیل کر دیا جائے۔ "سیر آزادی در اروپا، ترجمہ مقدم مراغہ ای، ص ۲۷"

اس تناظر میں لذت طلب اور دنیا پرست جدید انسان کی ماضی شکن اور تغیر پسند طبیعت نے جو حال سے خوش اور مستقبل کی خوش گواری سے سرشار تھی، نہایت عظیم کارناموں کی طرف رخ کیا۔ جس وقت ماضی کو بدلنے کی خواہش اہل نظر کی تمنائے تسخیر فطرت سے مربوط و متحد ہوگئی تو حیات انسانی کے تمام مظاہر میں انقلابی تبدیلیوں کا دروازہ کھل گیا اور دانش تجربی اور ٹیکنالوجی میں خصوصیت کے ساتھ حیرت انگیز پیشرفت ہوئی جس کے نتیجے میں فطرت پر انسان کے تسلط و اقتدار میں روز افزوں ترقی ہونے لگی۔ اس کامیابی نے ایک سنہرے مستقبل کے ضمن میں مغربی انسان کے غرور و خوش بینی کو اور بھی بڑھا دیا اور یہ سلسلہ انیسویں صدی کے نصف تک قائم رہا۔ اس کے بعد کے عرصے میں خود مغرب میں ظاہر ہونے والے شدید بحران اور مغرب کے توسیع پسندانہ رویے کی وجہ سے ظاہر ہونے والے عالمی ردعمل اور فطرت کے وسائل کا بے محابا استعمال، کہ جو ٹیکنالوجی کی ترقی کا لازمی نتیجہ ہے اور اس سے ظاہر ہونے والے سنگین نقصانات کے نتیجے میں اگر مستقبل کے بارے میں خوش بینی کا رویہ مکمل مایوسی میں تبدیل نہیں ہوا تو بھی اس کی شدت میں کمی ضرور واقع ہوگئی ہے اور اب ایسے خوش نما اور بلند بانگ نعروں کو بلند کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔

(۲) تاریخ سیاسی، ج ۲، ص ۴۵۱

تاریخ مغرب کے کس قدر حساس اور ہنگامہ پرور عہد میں گزری۔ دراصل ''نشاۃ جدید'' اور ''اصلاح دینی'' دو بڑے واقعات ہیں، جو یورپی معاشرے کے قرونِ وسطیٰ کے عہد سے عہد جدید میں منتقل ہونے کی علامت ہیں۔

قبل اس کے کہ سیاست کے بارے میں میکیاولی کے نظریات کا اجمالی جائزہ پیش کیا جائے، یہ ضروری ہے کہ ہم اپنی سابقہ گفتگو کو مکمل کرنے کی غرض سے اصلاح دینی کی تحریک، تاریخ کے اس عہد کے حوادث اور واقعات خصوصاً اٹلی کے حالات کی طرف مختصراً اشارہ کر دیں، کیونکہ ان معاملات کا میکیاولی کی فکر پر اثر انداز ہونا، ایک یقینی امر ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جاچکا ہے کہ قرون وسطیٰ کے اواخر میں پوپ اور کلیسا پر حملہ، شدت، وسعت اور طاقت حاصل کر چکا تھا۔ مزید کہ بعض دیندار اہل نظر، جن میں سے اکثر کے خلوص نیت اور رسوخ ایمانی پر شک نہیں کیا جا سکتا، پوپ اور کلیسا پر شدت سے معترض تھے۔ اس ادارے نے ان کے خیال میں تعلیمات مسیحؑ سے، جو انحراف کیا تھا وہ اسے واشگاف طور پر بیان کر رہے تھے اور اس میں تغیر و اصلاح کے متمنی تھے۔ اس دینی اور اجتماعی تحریک نے اٹھارویں صدی میں اصلاح دینی کے نام پر چلائی جانے والی تحریک اور دیگر ہم عصر انقلابی تحریکوں کی صورت میں عروج حاصل کیا۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے جو ''مذہب'' سے تعلق نہیں رکھتے تھے نیز کلیسا اور روحانیت مسیحی کے رسمی اقتدار کے خلاف تھے کیونکہ وہ اسے انسان کی ترقی اور خوش حالی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ اگرچہ اس کے بعد ایک عرصے تک دین کی بنیاد صریحی انکار اور بے حرمتی کا ہدف نہیں بنی مگر اس کشمکش کے نتیجے میں دین کے تقدس کا پہلو کمزور پڑ گیا اور اس کی حیثیت کم ہو کر ایک ایسے انسانی ادارے میں تبدیلی ہوگئی، جو فکر انسانی کے اصولوں کو تسلیم کرتے ہوئے انسان کی حیات دنیاوی کی فلاح و بہبود میں اپنا کردار ادا کر سکتا ہے۔

نشاۃ جدیدہ اور اصلاح دینی، یہ دونوں تحریکیں اپنے اغراض و مقاصد اور اسباب ومحرکات کے تمام تر اختلافات کے باوجود دین مسیحی کی اس وقت کی صورت کی مخالفت میں باہم اشتراک رکھتی تھیں۔ اس کے علاوہ دونوں تحریکات احیائے ماضی کی علمبردار بھی تھیں، ان میں سے ایک تحریک کا مقصد ان اصولوں اور پیمانوں کا احیاء تھا جن پر تمدن قدیم کی بنیادیں استوار تھیں اور جن سے یورپی معاشرے اور اس کا تمدنی نظام قرون وسطیٰ کے مفکرین کے افکار کے سبب دور ہوگیا تھا۔ جب کہ دوسرا گروہ حقیقی مسیحیت اور اس کے شان وشکوہ کی طرف بازگشت کا دعویدار تھا۔ یہ گروہ اس بات کا معتقد تھا کہ قرونِ وسطیٰ کے معتقدات اور رسوم و رواج نے مسیحیت کے اصل چہرے کو مسخ کر دیا ہے۔ چنانچہ مسیحیت کے حقیقی چہرے کو دریافت کرنے کے لیے ان اعتقادات اور رسوم سے آزاد ہونا ضروری ہے۔

ہر چند کہ ان تحریکات ومباحث کا محور اہل فرہنگ، اہل دانش اور فکری و سیاسی راہنما تھے، لیکن صورت حال کچھ اس طرح تھی کہ ان دونوں تحریکوں کی تند و تیز لہروں نے عوام الناس کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ یعنی عوام بھی بدلتی ہوئی صورت حال سے متاثر ہو رہے تھے، اس لیے وہ بھی اس تغیر وتبدیل کے دائرہ میں شامل ہو گئے۔

اس تمام ہنگامہ آرائی کا فائدہ دنیا طلبی کی ان قوتوں کو حاصل ہوا، جو معاشرتی امور میں مذہب کی دخل اندازی کی مخالف تھیں یا اسے زیادہ سے زیادہ حیات اجتماعی کے ایک ایسے ادارے کی حیثیت سے قبول کرنے پر رضا مند تھیں، جس کی شناخت زمینی ہو اور جو معاشرے کی سیاسی و اقتصادی پیشرفت اور اس کے دنیاوی اغراض و اہداف کی تکمیل میں مددگار ومعاون ثابت ہو سکے۔ تحریک اصلاح دینی کی پیدا کردہ فضا کو ان عناصر نے ایسے ہی اہداف کی تکمیل کے لیے استعمال کیا۔

تصادم اور کشمکش کے مرحلۂ اول میں حکومت اور اس کی مرتکز طاقت نے ایک

غالب مرکز کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس نئے مرکز سے نہ صرف یہ کہ روشن فکر اور اہل نظر مربوط تھے بلکہ نئی ابھرنے والی اجتماعی شہری قوتیں، جو آنے والی صدیوں میں باشندگان یورپ کے سیاسی مستقبل کے تعین میں مؤثر رہی ہیں، بھی اسی مرکز سے مربوط تھیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ دینی گروہ جو پوپ کے اقتدار کے مضبوط جال کو توڑنا چاہتے تھے اور جنہیں اس محاذ آرائی میں کسی مضبوط سہارے کی ضرورت تھی، ہمیشہ حکومت کا سہارا تلاش کرتے تھے اور اس کے دائرہ اقتدار اور اختیار کی حمایت اور تحفظ میں کوشاں رہتے تھے۔ جہاں تک معتدل دینی تحریکوں کا تعلق ہے، وہ کلیسا پر معترض ہونے کے ساتھ ساتھ زیادہ انقلابی مذہبی تحریکوں کی بھی مخالف تھیں۔ ان کے افراد نہ صرف پوپ اور کلیسا پر نکتہ چینی کرتے بلکہ اجتماعی سطح پر پائی جانے والی بے اعتدالیوں کے خلاف محروم عوام کے حقوق کی حفاظت اور حکومت پر تنقید کا رویہ بھی اختیار کرتے تھے۔ ان لوگوں نے چند ایک مقامات پر عوام دوست اور زہد پیشہ سیاسی تنظیموں کی داغ بیل بھی ڈالی۔

تاریخ کے اس پر شور اور ہنگامی دور میں کبھی کبھی دیگر شدت پسند مذہبی فرقوں کے مقابل کیتھولک اور پروٹسٹنٹ بیک وقت حکومت کے طرفدار رہے ہیں۔ چنانچہ انجلیکن، لوتھرین اور فرانس کے کیتھولک فرقوں کے لوگ جو فرانسیسی کلیسا کی آزادی کے خواہاں تھے، مشترکہ طور پر بادشاہ کے اقتدار کے حامی تھے اور وہ کالیونسٹ اور یسوعیوں کو اپنا مشترک دشمن قرار دیتے تھے۔(۱)

لوتھر نے محسوس کیا کہ تحریک اصلاح دینی کی کامیابی شہزادوں اور صاحبان اقتدار کی مدد کے بغیر ممکن نہ ہو سکے گی، چنانچہ اس نے ان کی طرف رخ کر لیا۔ انگلستان میں اصلاح دینی کی تحریک ہنری ہشتم کی حکومتی طاقت کی مدد سے کامیاب ہوئی اور اس کا فوری نتیجہ بادشاہ کی طاقت میں اضافہ تھا۔ جس وقت مختلف فرقوں کے درمیان مذہبی جھگڑوں نے شدت اختیار کر لی تو بادشاہ کی طاقت ایک ایسے واحد مرکز کی حیثیت

---

(۱) تاریخ سیاسی، ج ۲، ص ۴۶۰

سے سامنے آئی، جس کے ذریعے وحدت ملی کا قیام ممکن ہوسکتا تھا۔اس طرح وقت اور تاریخ کے دھارے کا رخ نیشنلزم کے تصور کی بنیاد پر وحدت قومی کے قیام کی طرف ہو گیا۔(۱)

قومیت کی اس نئی روح کی بیداری میں بادشاہ کا کردار بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ چنانچہ اس عہد کی فضائے انتشار میں بادشاہ نئی ملت کے ظہور اور اس کے اتحاد کا مظہر قرار پایا۔ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ مغرب کا رخ اس منزل کی طرف موڑنے میں، جسے بعد میں نیشلزم کی اصطلاح سے تعبیر کیا گیا، بادشاہت نے قائدانہ کردار ادا کیا۔ چنانچہ تمام تحریکوں کی قوت اور کمزوری کا پیمانہ یہ قرار پایا کہ قومیت کے اس نئے ابھرتے ہوئے تصور سے، کہ جس کا مظہر حکومت تھی، ان کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ مذہب کا مستقبل بھی اس اصول سے مستثنیٰ نہ تھا چنانچہ جہاں اصلاح پسندوں نے اس نئے رحجان کا ساتھ دیا انہیں کامیابی حاصل ہوئی اور جہاں کسی بھی عنوان سے انہوں نے اس کی مخالفت کی، انہیں گوشہ نشینی پر مجبور ہونا پڑا اور میدان ان کے رقیب یعنی کیتھولزم کے ہاتھ رہا۔ انگلستان اور شمالی جرمنی میں پروٹسٹنٹ تحریک کا شاہزادوں سے اتحاد تھا، جب کہ فرانس اور اسپین میں انہوں نے وڈیروں اور امراء کا ساتھ دیا، چنانچہ وہاں قومی مذہب کے طور پر کیتھولک ازم ہی باقی رہا۔(۲)

اگرچہ اصلاح دینی کا ہدف نظام سلطنت ہرگز نہ تھا مگر ان مناقشات سے ریاست نے خاطرخواہ فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے دائرہ اقتدار کو مستحکم اور وسیع کرلیا۔(۳)

تحریک اصلاح دینی نے کلیسا کے رسمی اقتدار کے رعب و جلال کو توڑنے اور پوپ کی مرجعیت اور تقلید کے جال سے لوگوں کو آزاد کرانے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ سلطنت اور دین کے دو اجتماعی مراکز، جو ایک دوسرے کے متوازی حرکت کر رہے تھے، کے باہمی تعلق کی مساوات اس طرح بدلی کہ جس کا تمام تر فائدہ سلطنت کو

---

(۱) تاریخ سیاسی، ج ۲، ص ۴۶۱ (۳،۲) ایضاً، ص ۴۶۱

ہوا اور یہ تبدیلی سیاست کے ضمن میں بجائے خود بے حد اہم ہے۔ اگرچہ مغرب میں سیاست پر ہمیشہ دنیاوی رنگ غالب رہا، مگر کلیسا کے اقتدار نے لوگوں کے لیے جو مشکلات پیدا کر دی تھیں اس کے پس منظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ کلیسا کے ظاہری جاہ و جلال کے خاتمے اور تقدس و حرمت کی بلند سطح سے ایک عمومی اجتماعی ادارے کی سطح تک گرنے اور دوسری طرف دنیاوی نظام کے مزید طاقتور ہونے کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا تھا کہ فکر و نظر، اخلاق و سیاست غرض ہر میدان میں سیکولرازم کے نظریے کے فروغ کی راہ مکمل طور پر ہموار ہو جائے۔

تحریک اصلاح دینی محض کسی ایک گروہ پر مشتمل نہ تھی بلکہ اس میں تین بڑے گروہ شامل تھے:

۱۔ دائیں بازو والے یعنی جمود کے حامی۔

۲۔ انتہا پسند اور انقلابی گروہ کہ جو مذہبی، اجتماعی اور اقتصادی اصلاحات اور طبقاتی نظام کے خاتمے کے داعی تھے، جیسے ۱۵۲۵ء کی مذہبی رنگ رکھنے والی کسان تحریک اور Anabaptists۔(۱)

۳۔ اعتدال پسند گروہ کہ جو متذکرہ بالا دونوں گروہوں کے مقابلے میں معتدل رویہ رکھتا تھا۔ اس گروہ کے اہم رہنما لوتھر اور کالان ہیں۔

۱۔ Anabaptism کی تحریک تند انقلابی فکر کی حامل تھی۔ اگرچہ اس کے افکار کو چنداں دوام حاصل نہ ہو سکا مگر مستقبل میں پیش کیے جانے والے افکار نو کو ان سے تقویت ملی۔ خصوصاً اس کے عوامی اور انقلابی افکار مستقبل کی انقلابی سوچ اور روش کے ظہور اور فروغ میں معاون ثابت ہوئے۔ اگرچہ یہ تمام تحریکیں سرمایہ داری کے فروغ کو روکنے میں کامیاب نہ ہو سکیں لیکن انہوں نے سرمایہ داری کو اپنی حدود متعین کرنے پر مجبور کر دیا۔ سرمایہ داری نے کچھ داخلی اصلاحات کے ذریعے اپنے سقوط کے خطرے سے نجات حاصل کر لی یا کم سے کم اسے وقتی طور پر ٹال دیا۔

یہ تحریک بپتسمہ جیسی رسموں کی مخالف تھی، یہ تحریک خدا اور انسان کے درمیان پادریوں کو واسطہ تسلیم کرنے پر تیار نہ تھی بلکہ ان کا کہنا تھا کہ ہر فرد اپنے خدا سے براہ راست رابطہ قائم کر سکتا ہے۔ اس تحریک کے پیرو تمام مسیحیوں کے درمیان اخوت کے قائل تھے اور انہوں نے سود کی حرمت کا اعلان بھی کیا۔ وہ حکومت کی اطاعت کو کار شیطانی سے تعبیر کرتے تھے اور اس حد تک آگے بڑھ گئے تھے کہ تمام قوانین (بشمول ملکیت و ازدواج) کی تنسیخ کے خواہاں تھے۔ (تاریخ سیاسی، ج ۲، ص ۴۶۲۔۴۶۳)

اس نظریے کے حامیوں نے کچھ عرصے کے لیے مغربی جرمنی میں ایک حکومت قائم کرنے میں کامیابی حاصل کر لی تھی اور وہ اس حکومت کا حاکم خدا کو سمجھتے تھے۔ (تاریخ سیاسی، ج ۲، ص ۴۶۳)

یہی وہ گروہ ہے جس کے اثرات دیرپا ثابت ہوئے اور جس نے آنے والے زمانوں کو متاثر کیا۔ خصوصاً لوتھر کے پیروکار اپنے اثرات کے لحاظ سے اہم تر ہیں۔(۱)

ریاست کا اس محاذ آرائی میں مقابلہ تین گروہوں سے تھا۔ ایک کلیسا، دوسرے جاگیردار اور تیسرا فریق وہ عوامی اور دینی تحریکیں جو یقینی طور پر افراط و تفریط کا شکار تھیں۔ لیکن لوگ مذہبی فرقوں کی باہم محاذ آرائی اور اس سے پیدا ہونے والے انتشار اور نقصانات سے تنگ آچکے تھے اور ایک ایسے نظام کے منتظر تھے کہ جو معاشرے کو استحکام اور لوگوں کو امن و سکون عطا کر سکے۔ ان حالات میں دنیاوی حکومت ہی ایسا واحد ادارہ تھا جو یہ بظاہر ناممکن کام سرانجام دے سکتا تھا۔ اسی لیے روشن فکر طبقہ اور معتدل اصلاح پسند دونوں گروہ اس کے حامی تھے۔ اسی طرح جدیدیت کے بطن سے جنم لینے والا نوزائیدہ بورژوائی طبقہ، جو شہری زندگی میں اہم مقام حاصل کرتا جا رہا تھا، اپنے دونوں اصلی حریفوں یعنی کلیسا اور جاگیرداری کو اس وقت تک شکست نہیں دے سکتا تھا کہ جب تک اسے حکومت کی تائید و حمایت حاصل نہ ہو۔ یہ وہ حالات تھے کہ جن میں سلطنت کا ستارۂ اقبال پوری آب و تاب کے ساتھ چمکا اور اس نے یورپ کے عوام کی نگاہوں کے سامنے وہ راہ روشن کر دی کہ جو بالآخر لبرل ازم کی منزل تک پہنچ گئی۔ صورت حالات کا منطقی تقاضا بھی تو یہی تھا۔

یہ ہے وہ پسِ منظر جس میں میکیاولی سیاست کے ضمن میں غیر مذہبی حلقوں کے افکار کی سچی ترجمانی کر رہا تھا۔ مزید یہ کہ اٹلی جن حالات سے گذر رہا تھا وہ بھی میکیاولی کی فکر کی تشکیل پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس تناظر میں میکیاولی کی شخصیت نے وہ حیثیت اختیار کر لی کہ بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرون وسطیٰ سے دوران جدید میں تبدیل ہونے والے یورپ کا دل میکیاولی کے سینے میں دھڑک رہا تھا۔ جس طرح تمدن

۲۔ کتاب محولہ ما قبل، ج ۲، ص ۴۶۲۔

جدید کے ظہور و استحکام میں مسیحیت کی فکر سیاسی نے، پروٹسٹنٹ تحریک کے حوالے سے، ایک مؤثر کردار ادا کیا، اسی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ تبدیلی کے محرک دوسرے دھارے یعنی نشاۃ جدید سے مرتب ہونے والے سیاسی اثرات کی مظہر و نمائندہ شخصیت میکیاولی ہے۔

اس سیاسی مصنف کے فکر و نظر کی تشکیل میں اس عہد کے یورپ کے عمومی حالات اور ماحول کے علاوہ اٹلی، جو میکیاولی کی جائے پیدائش اور رہائش ہے، کے حالات کا بھی خصوصی اثر نظر آتا ہے۔

اٹلی جو ''نشاۃ جدیدہ'' کی تحریک کا مبدأ اور اہم ترین مرکز تھا، میکیاولی کے عہد میں بہت زیادہ انتشار و اضطراب کا شکار تھا۔ جس وقت میکیاولی سیاست پر اپنے افکار کو قلمبند کر رہا تھا، اٹلی میں پانچ مختلف حکومتیں قائم تھیں:

۱۔ جنوب میں سلطنت نیپلز

۲۔ شمال مغرب میں امیر نشین میلان

۳۔ شمال مشرق میں جمہوریہ وینس۔

۴۔ جمہوریہ فلورانس۔

۵۔ مرکزی حصے میں پوپ کی حکومت۔(۱)

مملکت کی جنگجو طالع آزماؤں کے درمیان تقسیم اور کسی متحد کرنے والی قوت کے فقدان کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ اٹلی کے عوام داخلی سطح پر ظلم وخواری کا شکار تھے بلکہ خارجی محاذ پر ہر وقت فرانس، اسپین اور جرمنی کے حملے کا بھی خطرہ درپیش تھا۔(۲)

میکیاولی کے افکار سیاسی کے اجمالی مطالعے کے لیے ہم The Prince (شہریار) کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

یہ کتاب ۲۶ ابواب پر مشتمل ہے اور اس میں بادشاہت کو معاشرے کے

---

(۱) حوالہ سابق ج ۳ ص ۴۳۴

(۲) حوالہ سابق ص ۴۳۴ ۔ ۴۳۵ و خداوندان اندیشہ سیاسی ج ۱ حصہ دوم آخری۔

سیاسی مسائل کے حل کے لیے مطلوبہ نظام کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ جبکہ "گفتار ھا" نامی کتاب میں جمہوری نظام کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس ظاہری اختلاف کے باوجود ان دونوں تصنیفات میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ دونوں کی بنیادی فکر ایک ہی ہے۔ ہر چند کہ شرائط و احوال کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اور شاید اپنے ذاتی اغراض ومسائل سے متاثر ہوکر میکیاولی نے "شہر یار" میں مقتدر شہنشاہیت کے قیام و دوام کی ضرورت پر زیادہ تاکید کی ہے۔ بہرحال یہ اختلاف غیر اہم ہے اور اس کی سیاسی فکر پر، جو دونوں کتابوں میں یکساں ہے، چنداں اثر انداز نہیں ہوتا۔

"شہریار" ۱۵۱۳ء کے اواخر میں مکمل کی گئی جب کہ "گفتارھا" کو لکھنے کا آغاز "شہـریـار" سے قبل کیا گیا تھا، نسبتاً بعد میں پایۂ تکمیل تک پہنچی۔ یہ امر پیش نظر رہے کہ ان محرکات کے تحت جن کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا، میکیاولی نے "گفتارھا" کی تحریر کو ادھورا چھوڑ کر ایک ایسی کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا جو خاندان مدیچی کی حکومت کے قیام اور استحکام میں مدد دے سکے اور جس کے افکار اور مندرجات حکمرانوں کی خوشنودی حاصل کرنے کا سبب بن سکیں۔ چنانچہ اسی لیے یہ کتاب حکمران خاندان کے سربراہ کے نام منسوب کی گئی۔ لیکن میکیاولی اپنے اس مقصد میں ناکام رہا کہ وہ اس مدیچی حکمران کی توجہ اور سیاست میں کوئی اہم مقام حاصل کر سکے۔ اس دور کے اختتام پر اس نے فیصلہ کیا کہ "گفتارھا" کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے۔ میکیاولی نے "شہر یار" میں "گـفـتـارھـا" کے جو حوالہ جات دیئے ہیں وہ خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف کا کام "شہـریـار" کی تحریر سے پہلے شروع کیا گیا تھا۔ اس ضمن میں ایک حوالہ "شہریار" کی فصل دوم کے آغاز میں ملتا ہے۔

"میں نے اس موضوع پر اس سے قبل باب جمہوریت میں تفصیل سے بحث کی ہے لہذا یہاں اس گفتگو کو چھیڑنا نہیں چاہتا۔"

یہ اشارہ "گفتارھا" نامی کتاب کی طرف ہے۔

دونوں تصانیف کالب لباب ایک مضبوط حکومت کی خصوصیات اور اس کے قیام واستحکام کے طریقوں کی نشاندہی ہے۔

"گفتارھا" میں میکیاولی کا ہدف ان عوامل کی نشاندہی ہے جنہوں نے عظیم جمہوریہ روم کا قیام ممکن بنایا۔(۱) اس طرح وہ اس سوال کا جواب دینا چاہتا ہے کہ کوئی شہر عظمت کے مقام پر کس طرح پہنچ سکتا ہے اور روم کے لیے اوج عظمت کا حصول کیسے ممکن ہوا، گویا اس حوالے سے وہ اہم نتائج حاصل کرتا ہے۔(۲)

اس کے نزدیک توفیق وکامیابی کا راز یہ ہے کہ کوئی شہر اپنے اقتدار وثروت میں اضافہ نہیں کرسکتا جب تک وہاں آزادی کی فضا نہ ہو۔(۳)

ممکن ہے کہ بادی النظر میں یہ محسوس ہو کہ میکیاولی نے آزادی پر جو زور دیا ہے، وہ اس کے مجموعی افکار سے مطابقت نہیں رکھتا لیکن جب اس کے مفہوم آزادی کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ ظاہری تضاد باقی نہیں رہتا۔ میکیاولی جب یہ کہتا ہے کہ فلاں شہر آزادی سے بہرہ یاب ہے، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاشرے کی طاقت کے علاوہ ہر طاقت کی غلامی سے آزاد ہے۔ پس آزادی کا مطلب ہے خود مختاری۔(۴) یعنی میکیاولی کا مقصود نظر ایک مضبوط دنیاوی معاشرہ اور ایک باعظمت اور آزاد حکومت کا قیام ہے۔

اس کے خیال میں حصول عظمت ''قسمت کی دیوی'' اور Virtue کے اشتراک سے ممکن ہے۔(۵) ''ورچو'' کے کلیدی مفہوم کو سمجھنے کے لیے ہمیں "شہریار" کے مباحث پر دقت سے غور کرنا ہوگا۔(۶)

"گفتارھا" میں میکیاولی نے جمہوریہ روم کی عظمت اور اقتدار کے اسباب و علل کی تشریح کی ہے۔ اس بحث میں جمہوریہ کو نظام مطلوب کے طور پر پیش کیا گیا ہے، جب کہ "شہریار" میں اس دور کے سیاسی اور مجموعی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے کسی

(۱و۲) میکیاولی از کوئنٹین اسکینز، ترجمہ عزت اللہ فولادوند، نشر طرح نو، طبع ۱۳۷۲ ص ۹۱ ـ ۹۲

(۳) ایضاً، ص ۹۳ (۴) ایضاً، ص ۹۴ (۵، ۶) ایضاً، ص ۹۶

سیاسی حل کے تلاش کی حقیقت پسندانہ کوشش کی گئی ہے، میکیاولی محسوس کرتا ہے کہ اٹلی کے حالات، جمہوریہ کے قیام کے لیے مناسب اور سازگار نہیں ہیں، اس لیے معاشرے کو متحد کرنے اور ملک کو اقتدار و استحکام سے ہم کنار کرنے کا واحد راستہ بادشاہت ہی باقی رہ جاتا ہے۔

میکیاولی، اٹلی کو انتشار سے نجات دلا کر اسے یورپ میں ایک مضبوط اور مستحکم ملک بنانے کی راہ تلاش کرتے ہوئے اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لیے ایک مضبوط دنیاوی حکومت ناگزیر ہے۔ حکومت بھی اپنا یہ مقصد اسی صورت میں حاصل کرسکتی ہے، جب اسے اقتدار مطلق حاصل ہوا، چنانچہ اس نے یہ کوشش کی کہ اپنی اس رائے کو علمی اور فلسفی توجیہ کے ذریعے اعتبار اور استحکام عطا کرے۔

میکیاولی، اٹلی کے داخلی انتشار اور اس ملک کے عوام کے ضعف اور ذلت سے بہت رنجیدہ اور خواہاں تھا کہ معاشرے کو اس حالت سے نجات دلائے۔ چونکہ وہ اپنے عہد کے مزاج کا نمائندہ ہے اور ایسی تحریک سے مربوط ہے، جس میں زندگی کا رخ دنیا پرستی اور دنیا طلبی کی طرف ہے، اس لیے اس نے جس راہ کی نشاندہی کی ہے وہ نہ صرف یہ کہ قرون وسطیٰ کے معیار سے ہم آہنگ نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس ہے۔ خصوصاً اس کی مخالفت کا ہدف اس عہد میں کلیسا اور اس کا رسمی اقتدار ہے۔

"گفتارھا" میں مذہب اس کے اداروں اور مستقبل کے بارے میں اپنے خوابوں کے متعلق وہ اس طرح رقم طراز ہے:

"....ہم باشندگان اٹلی، اپنی لامذہبیت کے لیے روم اور اس کے پادریوں کے احسان مند ہیں۔ کلیسا نے ہماری سرزمین میں داخلی انتشار پھیلایا ہے اور یہ مسلم ہے کوئی ملک اتحاد اور خوش حالی کے مرحلے میں ہر گز داخل نہیں ہوسکتا، جب تک وہاں ایک مضبوط حکومت قائم نہ ہو، خواہ وہ حکومت جمہوریہ ہو یا بادشاہت، جیسا کہ فرانس اور اسپین میں ہے۔ اٹلی

میں اس صورت حال کے فقدان اور یہاں جمہوری یا شہنشاہی کسی بھی حکومت کے قائم نہ ہونے کا واحد سبب کلیسا ہے۔ کلیسا نہ خود اس قدر مضبوط ہے کہ تمام اٹلی کو اپنے زیر فرمان رکھ سکے اور نہ کسی دوسری طاقت کو یہ فریضہ انجام دینے کی اجازت دیتا ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جو اس بات کا موجب ہے کہ اٹلی کے لیے کسی ایک حکمران کی قیادت میں خود کو متحد کرنا ممکن نہیں ہو سکا۔ شاہزادوں اور اشرافیہ کی کمزور قیادت نے اسے اس قدر پستی اور زوال میں دھکیل دیا اور اس درجہ کمزور بنا دیا کہ نہ صرف بربروں نے اسے محکومیت کا نشانہ بنا لیا بلکہ کوئی بھی طاقت کسی بھی وقت اسے اپنی جارحیت کا نشانہ بنا سکتی ہے"۔(۱)

میکیاولی ایک ایسے طاقتور نجات دہندہ کے لیے چشم براہ ہے، جو اٹلی کو اس پراگندگی اور انتشار سے نجات دلا سکے یا کم سے کم اسے فرانس اور اسپین کی طرح مضبوط بنا سکے۔ جس وقت مدیچی خاندان برسر اقتدار آیا اور فلورانس کو بزور طاقت محکوم بنایا گیا تو میکیاولی نے اسے اپنی امیدوں کا مرکز بنا لیا۔ "شہریار" کے آخری حصہ میں مدیچی خاندان کے مقتدر بادشاہ کی ستائش کی گئی ہے اور اٹلی کی نجات اور اسے زوال سے رہائی دلانے کے لیے حکمران کی ہمت آزمائی کی گئی ہے۔(۲)

میکیاولی کی شخصیت اپنے عہد کی ابھرتی ہوئی قوتوں کا ایک روشن آئینہ ہے۔ اس کے وجدان اور اس کی رفتار و گفتار نے تاریخ کو بدلنے اور ایک نئے تمدن کے ظہور اور فروغ کے عمل میں انتہائی مؤثر کردار ادا کیا۔ سیاست کے ضمن میں میکیاولی کے نظریات بورژوا کی شکل میں ابھرنے والے نئے طبقے کے اہداف اور اغراض سے مطابقت رکھتے ہیں۔ انسان جدید کی تمام خصوصیات، ماحول، سیاست اور اقتصاد غرض تمام عوامل جو نئے تمدن اور نئے انسان کے ظہور پذیر ہونے کا سبب بنے، ان کا سراغ

---

(۱) تاریخ فلسفہ سیاسی، ج ۳، ص ۴۳۵

(۲) شہریار، نیکولو میکیاولی، ترجمہ داریوش آشوری، نشر پرواز چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۱۱۵ تا ۱۱۹

میکیاولی کے افکار میں ملتا ہے۔

میکیاولی کی نظر میں بنیادی اہمیت دنیا کو حاصل ہے اور اس دنیا کی اصل ''طاقت'' ہے۔ اس کی سیاسی فکر کا محور Virtue ہے جو ایک اعتبار سے مغرب کے تمام سیاسی مفکروں اور فلسفیوں کی فکر کا بھی ایک محوری نقطہ رہا ہے۔ لیکن اس کی نظر میں اس لفظ کا جو مفہوم ہے وہ اس کے عہد کے حالات اور تقاضوں سے مناسبت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مفہوم عہد گزشتہ کی دنیا سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

اس نے اپنی دونوں تصانیف میں Virtue کا لفظ استعمال کیا ہے، جو یونانی لفظArete کا ترجمہ ہے۔ مسلمان فلسفیوں نے اس اصطلاح کا ترجمہ ''فضیلت'' سے کیا ہے لیکن میکیاولی کے ہاں Virtue کا تصور اس تصور سے بالکل مختلف ہے، جو افلاطون اور ارسطو کے پیش نظر تھا یا جن معانی میں یہ لفظ قرون وسطیٰ میں استعمال کیا جاتا تھا۔ ہر چند کہ یونانی اصطلاح "Arete" یا انگریزی لفظ Virtue کے لغوی معانی میکاولی کی مراد سے مختلف نہیں ہیں۔ لیکن اشتباہ اور سوء تعبیر سے محفوظ رہنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس اصطلاح کے مفہوم و معانی کا ایک تفصیلی جائزہ لے لیں۔(۱)

---

(۱) انگریزی لفظ Virtue یونانی لفظ Arete کے ترجمے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ یہ انگریزی لفظ، لاطینی لفظ Virtus سے بنا ہے اور لاطینی میں یہ لفظ Vir سے مشتق ہے، جس کے معنی مردانگی اور رجولیت ہیں۔

1-- Webster's new international Dictionary, 1966, Vol, 1, P 2556 .

2-- Barkers Dictionary of the Theology, by Evert F. Harrison, 1966, P 545

یونانی لفظArete بھی Ares سے مشتق ہے، جو یونانی دیومالا میں خدائے جنگ ہے۔

Living Biography of great Philosophers, by Henry Thomas and Dana Thomas, 1947, P 30

عہد ہومر سے آج تک Arete کے مفاہیم تبدیل ہوتے رہے ہیں۔ ابتداء میں اس سے مراد وہ طاقت تھی جو ہر شے کے وجود کی خاصیت اور اس کی فعالیت کی ضرورت ہے۔ یونانی اس بات کے قائل تھے کہ "Arete" وہ توانائی اور طاقت ہے جو نہ صرف انسان بلکہ تمام اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ محدود تر معنی میں اس لفظ سے مراد میدان جنگ میں مردانگی اور بہادری کا مظاہرہ تھا جب کہ اس لفظ کا اطلاق وسیع تر سطح پر ان امور پر ہوتا تھا جیسے ورزش میں مہارت، جسم کی زیبائی، صحت و سلامتی، سخنوری اور گلوکاری میں حسن اور مہارت ...... وغیرہ ... سوفسطائیوں کے نزدیک "Arete" ایک ایسی صلاحیت ہے جو قابل تعلیم و تعلم ہے۔(انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا، چاپ پانزدہم، ج۱، ص ۴۵۵۔۴۵۶) (بقیہ آگلے صفحے پر)

فضیلت (Virtue) کا مفہوم عہد گزشتہ میں وہ نہیں تھا، جو ہمارے نزدیک ہے۔ یعنی ہم اس لفظ کو صرف اخلاقی بلندی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جب کہ عہد سابق میں اس سے مراد ہر طرح کا کمال (Excellence) تھا۔ گویا یہ ممکن تھا کہ ایتھنز کے کسی عاشق شیدائی کو ''فضیلت'' کا حامل قرار دیا جائے، اس لیے کہ وہ صحیح معنوں میں ایک عاشق ہے، اسی طرح اہل ایتھنز کسی بے رحم افسر کو بھی بہادری کی ''فضیلت'' کا حامل قرار دیتے تھے۔ Virtue کی مروجہ اصطلاح یونانی کلم لفظ Arete کے لاطینی ترجمہ Virtus سے ماخوذ ہے، جس کے معنی صفت مردانگی کے ہیں۔(۱)

سقراط اور اس کی پیروی کرتے ہوئے افلاطون و ارسطو نے اس لفظ کو خاص اخلاقی و سیاسی مفہوم عطا کیا۔ ان یونانی حکماء کی نظر میں ''فضیلت'' خیر مطلق ہے۔ یہ

(از صفحہ گزشتہ) افلاطون و ارسطو کے نزدیک "Arete" سے مراد وہ خصوصیات ہیں جن کا اخلاقی فرد اور سیاسی انسان میں ہونا ضروری ہے۔ اس حوالے سے افلاطون کی پیش کردہ فضیلت چہارگانہ معروف ہیں، جن سے ارسطو بھی متفق ہے۔ دائرہ المعارف بریٹانیکا میں فضیلت ہائے طبعی و الٰہی کے باب میں جو بحث کی گئی ہے، اس کا مفہوم یہ ہے اخلاقِ مسیحی کی بنیاد سات فضیلتوں پر استوار ہے۔ ان میں سے چار وہ ہیں جنہیں دنیائے شرک میں بھی قابل توجہ سمجھا جاتا تھا اور جن کا سرچشمہ انسانوں کی عمومی استعداد ہے۔ ان میں تین الٰہی فضیلتوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ فضیلت کی تعریف، زندگی اور اس کی روش کی اخلاقی بنیادوں پر تطبیق ہے۔ ان بنیادوں کو سات فضائل میں محدود کیا گیا ہے جو عبارت ہیں ان چار فضیلتوں سے جنہیں سقراط نے پیش کیا ہے یعنی احتیاط (Preudence) میانہ روی و اعتدال (Temperence) بردباری(Fortitude) اور انصاف (Justice) افلاطون و ارسطو کی تحریروں میں ان فضیلتوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔

مسیحیت نے ان چاروں کے علاوہ تین الٰہی فضیلتوں کا اضافہ کیا یعنی ایمان (Faith) امید (Hope) اور عشق(Love) ان امور کا سرچشمہ انسان کی مادی فطرت نہیں ہے بلکہ یہ خداوند کی عنایت ہے جو حضرت مسیحؑ کے توسط سے صاحبان ایمان کو ملتی ہے۔ (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، چاپ ۱۵، ج ۱، ص ۴۵۶)

Arete یعنی Virtue کے مفہوم کی اس توضیح کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ میکیاولی نے اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کیا ہے۔ میکیاولی کے نزدیک Virtue کا مفہوم اخلاقی، دینی اور معنوی پہلو سے عاری ہے بلکہ اس کی ضد ہے۔ اس طرح اس کی فکر Arete اور Virtue کے لغوی مفہوم سے نزدیک تر ہے، بہ نسبت ان اصطلاحی معنوں کے، جو مختلف فلسفی، دینی اور اخلاقی مکاتب نے پیش کئے ہیں۔ اگر ہم فارسی میں مردانگی کا لفظ استعمال کریں تو یہ میکیاولی کے مفہوم سے نزدیک تر ہو گا۔ یا ایک دانشور کے قول کے مطابق لفظ ''ہنر'' کو جو ماضی کے ادب میں ایک ایسی شائستگی کا مفہوم رکھتا ہے جس میں مردانگی کی خصوصیت بھی پائی جاتی ہے، "Arete" اور "Virtue" کا شاید مناسب ترجمہ ہے۔ البتہ یہاں ہنر کا وہ مفہوم لینا ہوگا جو فردوسی جیسے اکابر کے پیش نگاہ تھا نہ کہ وہ مفہوم جو عہد حاضر کے ادب میں پایا جاتا ہے اور جو فرنگی Art کے مفہوم کا آئینہ دار ہے۔

1-- Living Biography of great Philosophers, by Henry Thomas and Dana Thomas, 1947, P 30.

بجائے خود حسن اخلاق کی ایسی ضمانت ہے، جسے کسی دوسری شرط سے مشروط نہیں کیا جا سکتا۔(۱) بعد میں تفکر و ایمان مسیحی میں ''فضیلت'' نے خاص مفہوم و معانی اختیار کر لیے۔

قرون وسطیٰ میں مسیحی علماء نے یہ کوشش کی، کہ خیر کا براہ راست تعلق خداوند متعال سے قائم کریں، جو بذاتہ خیر مطلق اور تمام عظمت و بزرگی کا مبداء ہے اور انسانی فضیلت کو اسی نسبت کے اعتبار سے عظمت و بزرگی کا حامل سمجھا جائے۔ پس مسیحیوں کی نظر میں کسی نیکوکار کا نفس، اس لیے پاک اور محترم ہے کہ وہ صاحب ''فضیلت'' ہے مگر خود فضیلت کی شرف و بزرگی کا سبب یہ حقیقت ہے کہ یہ خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔(۲)

میکیاولی کے تصور Virtue میں مردانگی کے معنی بھی پوشیدہ ہیں۔ اس لیے کہ قسمت کی دیوی کو محض مردانگی کی صفت ہی سے رام کیا جا سکتا ہے۔ اگر اس طرز فکر کو درست مان لیا جائے تو میکیاولی کے Virtue کا مفہوم Arete کے اس مفہوم سے نزدیک تر ہے، جو سقراط سے پہلے پایا جاتا تھا۔

میکیاولی کی نظر میں Virtue کی بذات خود کوئی قیمت نہیں ہے اور اس اعتبار سے وہ قرون وسطیٰ کے ان اہل نظر سے متفق ہے، جو فضیلت کو وسیلہ سمجھتے تھے۔ مگر وہ بات، جو اسے قدیم فلسفیوں اور قرونِ وسطیٰ کے متکلمین سے کاملاً جدا کرتی ہے، دراصل وہ ہدف ہے جس کا وسیلہ Virtue کو سمجھا جاتا ہے۔

افلاطون و ارسطو حتیٰ کہ رواقیوں اور قرون وسطیٰ کے تصور ''خیر'' اور میکیاولی کے تصور Virtue میں اتنا ہی فاصلہ ہے، جتنا فاصلہ میکیاولی سے قبل اور بعد کی دنیا سے تعلق رکھنے والے انسان کی تعریف میں پایا جاتا ہے۔

میکیاولی کی نظر میں خیر ''طاقت'' ہے، یعنی وہ طاقت اور شکوہ جس کا تعلق اسی دنیا سے ہے۔ انسان کا ہدف اصلی بھی طاقت ہے اور Virtue سے مراد وہ تمام صفات و

۲۔ روح فلسفہ قرون وسطیٰ، ص ۵۰۰

ملکات ہیں جو انسان کو طاقت کا ہدف حاصل کرنے اور اس ہدف کا تحفظ کرنے میں مدد فراہم کریں۔ جس قدر انسان ان صفات وملکات کو ترقی دے گا، اسی نسبت سے اس ہدف کے حصول اور اس کے تحفظ کی صلاحیت حاصل ہو سکے گی۔

"شہریار" کے پندرھویں باب میں ان صفات کو جو بادشاہ کے لیے لائق تعریف وستائش ہیں اور اس طریقۂ عمل کو جو صاحبِ اقتدار کو اپنی رعایا اور دوستوں کے ساتھ اختیار کرنا چاہیے، میکیاولی اس طرح بیان کرتا ہے۔

''بہت سے لوگوں نے جمہوریت اور بادشاہت کے ضمن میں ایسی خیال پر دازی سے کام لیا ہے جس کا عملی طور پر کہیں کوئی وجود نہیں ہے۔ ''زندگی حقیقی'' اور'' زندگی مثالی'' میں فرق یہ ہے کہ جو کوئی حقیقت کو مثالیت پر قربان کر دیتا ہے وہ ایک ایسی راہ اختیار کرتا ہے، جو خود اس کے لیے تباہی اور بربادی کا پیغام لاتی ہے۔ وہ شخص جو بہرحال نیکی پر عمل کرنا چاہتا ہے، برائی سے گھری ہوئی اس دنیا میں اس کی تقدیر میں ناکامی کے سوا کچھ اورنہیں۔ اس لحاظ سے ایک ایسا بادشاہ جو بادشاہت کو کھونا نہیں چاہتا، اسے چاہیے کہ بدی کے طور طریقے سیکھے اور جہاں ضرورت ہو ان پر عمل کرے''۔(۱)

میکاولی مزید لکھتا ہے

''عادات واطوار یا اچھے ہیں یا برے جیسے عفو و درگزر یا منتقم مزاجی، کشادہ دلی یا حرص، ستمگری و مہربانی، پیمان شکنی یا ایفائے عہد......بہتر ہے کہ بادشاہ ان صفات کا حامل ہو، جنہیں اچھا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن انسان کی کیفیت اس طور پر ہے کہ کسی کے لیے ممکن نہیں ہے کہ تمام نیک صفات کا حامل ہو یا ان صفات کو نمایاں کر سکے۔ پس بادشاہ کو چاہیے کہ عقل مندی سے کام لیتے ہوئے خود کو صفات بد کا حامل ہونے کی اس بدنامی

---

(۱) شہریار، ترجمہ داریوش آشوری، ص ۷۸۔۷۹

سے محفوظ رکھے جو اس کی سلطنت کے زوال کا سبب بن جائے، بصورت دیگر ان اطوار سے چنداں خائف ہونا ضروری نہیں۔ بعض صفات ایسی ہیں جن کا شمار فضیلت میں ہوتا ہے مگر جن پر کاربند ہونا حکومت کے زوال کا سبب بن سکتا ہے جب کہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے"۔(۱)

کتاب کے باب سولہ، سترہ اور اٹھارہ کے تحت میکیاولی نے ہر باب میں ایک ایک کر کے ان صفات پر بحث کی ہے، جنھیں خوب یا بد کہا جاتا ہے اور یہ کہ بادشاہ کو ان صفات سے کیسا تعلق یا گریز ہونا چاہیے۔ مگر وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ بنیادی اور حقیقی بات، حکمران کے لیے اپنی حکومت کی حفاظت اور نگہداشت ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور بات اہم نہیں ہے۔(۲)

اگرچہ میکیاولی کی نظر میں قانون کے مطابق عمل کرنا انسانیت کا تقاضا ہے، جب کہ طاقت کو زندگی کا اصول بنانا بہیمیت ہے مگر بادشاہ کے لیے کبھی کبھی بہیمیت کی روش کو اپنانا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ مگر میکیاولی کی نظر میں اس بات کی اہمیت نہیں ہے بلکہ جو بات بنیادی طور پر اہم ہے وہ یہ کہ بادشاہ یہ جانتا ہو کہ انسانیت یا بہیمیت کی روش کو کس طرح اپنے مفاد میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔(۳) مزید یہ کہ شیوہ درندگی میں وہ شیر اور لومڑی دونوں کے طریقے سے واقف ہو۔ میکیاولی کی نظر میں بادشاہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حسب ضرورت طاقت اور مکر و فریب، دونوں حربے استعمال کر سکے اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ کس موقع پر کس حربے سے کام لینا مفید ہوگا۔(۴)

اگر فرماں روا کا کوئی عہد اس کے لیے نقصان کا سبب بنے، تو عقلمندی کا تقاضا ہے کہ اس عہد کی پابندی نہ کی جائے۔ اس لیے کہ سب انسان نیک نہیں ہوتے اور چونکہ وہ بدکردار اور پیمان شکن ہوتے ہیں اس لیے حکمران بھی اپنے عہد کی پابندی پر مجبور نہیں ہے۔(۵) اس اعتبار سے میکیاولی دراصل ہابز کا پیشرو ہے، چونکہ ہابز نے اسی

---

(۱) شہریار، ترجمہ داریوش آشوری، ص ۷۹   (۲) ایضاً، ص ۸۰۔۸۱
(۳) ایضاً، ص ۸۶   (۴،۵) ایضاً ص ۸۶

نقطۂ نظر کو تفصیل سے پیش کیا ہے نیز فلسفیانہ اور طبیعی بنیادوں پر اس کی توجیہ کی ہے۔

میکیاولی کی نظر میں یہ تمام امور، اقتدار اور اس کے تحفظ کی ضرورت ہیں۔ ہر چند یہ ضروری نہیں کہ حکمران ان اچھی صفات سے متصف ہو جو عوام کی نظر میں پسندیدہ ہیں۔ مگر ان صفات کی نمائش کرنا ضروری ہے خصوصاً جہاں تک دین داری کی صفت کا تعلق ہے۔ کیونکہ جہاں تک حکمرانوں کا تعلق ہے، عوام انہیں دور ہی سے دیکھ سکتے ہیں بہت کم لوگ وہ ہیں، جنہیں حکمرانوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔(۱)

ایک مرحلہ وہ بھی ہے جہاں میکیاولی ''معروف'' یعنی رواج کی اہمیت کا اعتراف کرتا ہے اور عوام کی نگاہ میں جو چیزیں نیک یا بد ہیں ان میں سے بعض کے احترام کی شدت سے تاکید کرتا ہے۔

وہ اگرچہ طمع کو بذاتہ برا نہیں سمجھتا بلکہ بدی یا خوبی کو کسی حریص انسان کے اپنے مقصد کے حصول میں کامیابی یا ناکامی پر منحصر سمجھتا ہے۔ لیکن کچھ معاملات میں وہ بادشاہ کو حریصانہ روش سے گریز کی تاکید بھی کرتا ہے۔ خصوصاً وہ معاملات جو عوام کی ملکیت اور عورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگرچہ اس کی نظر میں یہ امور بجائے خود بدی نہیں ہیں، لیکن اس میں عوام کی طرف سے حکمرانوں کے خلاف شدید نفرت کا خطرہ ہے۔ عوام کے مال وناموس کی طرف حریصانہ روش سے بڑھ کر اور کوئی شے حکمرانوں کے خلاف نفرت کے جذبات کو بھڑکانے کا سبب نہیں بنتی، اس لیے اپنے اقتدار کے تحفظ کے لیے حکمران کا اس روش سے پرہیز ناگزیر ہے۔(۲) میکیاولی کے اس کلام میں فرد کے حق ملکیت کے اصول کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اس کے خیال میں فرد کی ملکیت کے اصول کو محفوظ رہنا چاہیے۔ اگرچہ حکمران کی طاقت غیر مقید ہے لیکن اس چاہیے کہ اس اصول کے تحفظ سے اپنے اقتدار کو مشروط سمجھے۔ یہ وہ نظریہ ہے جو آنے والے ادوار میں لاک جیسے مفکرین کے توسط سے پروان چڑھا اور سرمایہ دارانہ تمدن کی روح بن کر معاشرتی حدود کے تعین اور تنظیم کی بنیاد قرار پایا۔

---

(۱) شہریار، ترجمہ داریوش آشوری، ص ۸۷ ۔ ۸۸ (۲) ایضاً، ص ۸۹

"شھــریــار" کی تالیف کا اصل مقصد حکمران کو ان اصولوں کی تربیت و تعلیم ہے، جن کے ذریعے حکومت کا حصول، بقا اور دوام ممکن اور حکمران کو عزت و شکوہ حاصل ہو سکے۔ بادشاہت کی مختلف انواع اور ان میں سے ہر ایک کی خصوصیات و لوازم کو بیان کرنے سے مؤلف کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ وہ حکومت کی مختلف اقسام میں کامیابی کی راہ عمل کی نشاندہی کر دے۔

اس کے علاوہ "شھریار" میں ان راہوں کی نشاندہی کی گئی ہے، جن کو اختیار کر کے حکمران مملکت کے انتظامی، فوجی اور خارجی تعلقات کے امور کو مستحسن طریقہ سے انجام دے سکتا ہے۔

میکیاولی کے پیش نظر جو انسان ہے، اس کا تعلق اسی دنیا سے ہے اور وہ کسی صورت میں اس دنیا کی حقیقت کو کسی بلند یا مثالی تصوریت پر قربان کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اس حقیقت سے استفادہ کرنے اور اس دنیا میں استقلال حاصل کرنے کے لیے طاقت کی ضرورت ہے اور جو کوئی حقیقت کو تصوریت پر قربان کر دیتا ہے وہ خود اپنی بربادی کو دعوت دیتا ہے۔ ہر شخص جو نوع انسانی کو خوب سمجھتا ہے وہ یہ بات بھی سمجھتا ہے کہ نیکی، رحم، سچائی، ایفائے عہد اور اسی طرح کی دیگر صفات کسی حکمران کے لیے اس حد تک مناسب ہیں، جس حد تک وہ اس کی حکومت کے تحفظ اور تقویت کا سبب بن سکیں۔ اچھا حکمران وہی ہے جو بدی کے طریقوں سے بھی واقف ہو، اس لیے نہیں کہ ان سے جنگ کرے، بلکہ اس لئے کہ جہاں ضرورت ہو ان سے کام لے سکے۔

اصلی بات اقتدار ہے اور جو منزل اقتدار تک پہنچا سکے وہی Virtue ہے۔ مگر صاحب اقتدار کو چاہیے کہ بظاہر ایسے طور طریقے اختیار کرے کہ جو آئین و قانون کے اعتبار سے مستحسن ہوں۔

میکیاولی نہ قانون الٰہی کے وجود کا قائل ہے اور نہ انسان کے لیے کسی ایسے ہدف کو قبول کرتا ہے جو مافوق الفطرت ہو۔ اس کی نظر میں فلاح و سعادت امر دنیاوی

ہے، اس لیے وہ اس دنیا کی قدرت وعظمت کو ہی حقیقی عظمت سمجھتا ہے۔ اس دنیا کے علاوہ وہ کسی اور دنیا کو پیش نگاہ نہیں رکھتا یا اس پر غوروفکر کی زحمت نہیں کرتا۔ وہ آدمی کی ابدیت کا مظہر شہرت کو سمجھتا ہے کہ جو خود فنا پذیر انسان اپنی کوشش سے حاصل کرتا ہے۔(۱)

اس کے باوجود میکیاولی دین کی اہمیت کا منکر نہیں ہے، مگر اس کے نزدیک دین کی اپنی کوئی حیثیت نہیں بلکہ یہ حکومت کی تشکیل میں کام آنے والے ایک عامل کے طور پر وجود رکھتا ہے اور جو امور حکومت کی تکمیل میں ایک مؤثر کردار ادا کرسکتا ہے۔(۲)

میکیاولی نے اس اعلان کے ذریعے کہ کلیسا، حکومت کے خدمت گزار اداروں میں سے ایک ادارہ ہے، یہ کوشش کی تھی کہ کم سے کم فکری سطح پر اس کشمکش کے اختتام کا اعلان کردے، جو کئی صدیوں سے مذہب اور حکومت کے درمیان جاری تھی۔ ہر چند کہ اس کے عہد میں اور اس کے بعد بھی ایک مدت تک کلیسا کو قدرت واقتدار حاصل رہا لیکن زمانہ، میکیاولی کے مدار نظر پر حرکت کر رہا تھا۔ یہاں تک کہ چند صدی بعد اس کے صریح وسادہ بیان کا جوہر، فکروعمل کے میدان میں سیکولرازم کے اس نظریہ کی صورت میں ظاہر ہوا، جسے قانونی، فلسفی، ہنری غرض ہر میدان میں اہل نظر کی کثیر حمایت حاصل تھی۔

میکیاولی، کبھی واضح طور پر اور کبھی بطور کنایہ اپنی مادہ پسند فکر کی نشاندہی کرتا ہے۔ وہ اپنی فکر کے اثبات کے لیے زیادہ تر تجربات وحوادث کو استعمال کرتا ہے اور اپنی آراء کی توجیہ کے لیے اس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ تحلیل امور کے ذریعے وجود انسانی، جسے وہ ہر طرح کے ماورائی اور قدوسی پہلو سے عاری، محض ایک طبیعی و زمینی وجود سمجھتا ہے، میں سیاسی اور اخلاقی افکار کی جڑیں تلاش کرے۔ یہ وہ کام ہے جو اس کے بعد

---

(۱) خداوندان اندیشہ سیاسی، ج ۲، قسمت اول، ص ۴۶۵ (۲) ایضاً، ۴۶۷

ہابز جیسے فلسفیوں کے توسط سے آگے بڑھا۔

میکیاولی نے طاقت کی جو توصیف و تجلیل کی ہے اور Virtue کو اس کے حصول و حفاظت کا وسیلہ قرار دیا، اس کے پس منظر میں جو نکتہ پوشیدہ ہے، وہ میکیاولی کے بعد کے اہل نظر کی آراء میں نسبتاً واضح نظر آتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ وہ غیر مشروط طور پر حکومت کی تعریف وستائش کرتا ہے اور ہر اس اقدام کو جو حکومت کی توسیع واستحکام میں مدد دے سکے، درست اور جائز سمجھتا ہے لیکن اگر اس کے افکار کا بنظر دقیق جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ ہر چند اس کی نظر میں حکومت حد درجہ حرمت اور عظمت کی حامل ہے مگر میکیاولی کی نظر میں ایک ایسا مقصد بھی ہے، جو اس سے بلند و بالا ہے اور جس کے حصول کے لیے حکومت ایک ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتی ہے۔

"شہریار" کی آخری فصل میں اور اس کے علاوہ بھی کہیں کہیں میکیاولی نے اپنے اس مقصود ذہنی کی طرف واضح اشارے کیے ہیں۔

وہ، جو اٹلی کو متحد، طاقتور اور باعظمت دیکھنا چاہتا ہے، روم کے عہد گذشتہ کا تذکرہ بڑی حسرت سے کرتا ہے اور اس کی تمام جستجو اور تلاش کا مقصد یہی ہے کہ مملکت کی سربلندی، عظمت اور استحکام کا راز دریافت کر سکے۔ اپنے زمانے کے حالات کے تجزیے اور تاریخ کے مطالعے سے وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ ملک کے عظمت و استحکام کا انحصار ایک ایسے حکمران پر ہے، جو طاقتور اور ہوشیار ہو۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ بادشاہ کی طاقت کی تجلیل گویا مملکت کے شکوہ و عظمت کا اظہار ہے اور ایک طاقتور حکمران کی ستائش درحقیقت مملکت کا قصیدہ ہے کہ جس کا مظہر اور نمائندہ ریاست کا حکمران ہے۔

"شہریار" کے آخری باب میں فرماں روا لورنتسو مدیچی سے خطاب اس طرح کیا گیا ہے..

"... ملاحظہ کیجئے کہ اٹلی کس طرح بارگاہ خداوندی میں دست بدعا ہے کہ

کسی ایسے شخص کو بھیج دے جو اسے موجودہ وحشت ، بربریّت اور اضطراب سے نجات دلا سکے۔ دیکھئے کہ وہ کسی ایسے شخص کے لیے کس طرح چشم براہ ہے، جو اس کے پرچم کو سربلند کر سکے۔ وہ سوائے آپ کے خاندان ارجمند کے، اپنی تمنائے دل کا مرکز کسے قرار دے تاکہ اپنی شجاعت اور بلند اقبالی کے ذریعے خدا و کلیسا کے زیر سایہ کہ جس نے اس ملک کو آپ کے ہاتھوں میں دیا ہے، آپ اس کی آزادی کے لیے اقدام کر سکیں۔ (۱) اس موقع کو ہاتھ سے جانے نہ دیجئے تاوقتیکہ اٹلی، آزادی اور استقلال کی منزل حاصل نہ کر لے''۔

اس باب میں ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے۔

''.....الفاظ اس شدت کو بیان کرنے سے قاصر ہیں کہ ان علاقوں کے عوام جو دوسروں کی غلامی کا شکار ہیں، کس درجہ محبت اور تڑپ سے کسی نجات دہندہ کی آمد کے منتظر ہیں۔ کس قدر شدید جذبۂ انتقام' کس درجہ محکم خلوص، احساس وفاداری اور جوش ایمانی کے ساتھ وہ اس کے فراق میں اشک ریز ہیں۔ کون سا دروازہ ہے جو اس کے لیے کھلا نہیں ہے، کون سا سر ہے، جس میں اس کا سودا نہیں سمایا۔ اٹلی کا کون سا ایسا باشندہ ہے، جو اس سے محبت نہ رکھتا ہو۔ پس مناسب بلکہ ضروری ہے کہ آپ کا عظیم خاندان شجاعت اور یقین کی ان صفات کے ساتھ، جو ایک برحق نصب العین کا عطیہ ہوتی ہیں' اس عظیم ذمہ داری کو قبول کرلے تاکہ آپ کے پرچم کے زیر سایہ اٹلی، عظمت اور سربلندی حاصل کر سکے''۔

میکیاولی کی آراء کے پس منظر میں جو نکتہ پوشیدہ ہے، وہ ''نیشنلزم'' کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہی وہ امر ہے جو میکیاولی کے بعد کے زمانوں میں مغرب کی سیاست میں

---

(۱) شہریار، ترجمہ داریوش آشوری، فصل ۲۶، ص ۱۱۶

اقتدار و حاکمیت کا محور قرار پایا۔ میکیاولی، اٹلی کی سربلندی کا خواہاں ہے اور وہ اسے ایک ایسے متحد ملک کی صورت میں دیکھنا چاہتا ہے کہ جس کا مدار اور محور ایک مطلق العنان بادشاہ ہے۔ لیکن اس حکومت کی عظمت واہمیت کا راز یہ ہے کہ یہ اٹلی کی عظمت و بزرگی کی مظہر ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ منتشر، محروم اور مظلوم افراد کو ایک ایسی متحد قوم میں ڈھال دے جو تعمیر و ترقی کے جذبے سے سرشار ہو۔

''قوم'' کے جس تصور کی تخم ریزی یورپ کے دل و دماغ میں میکیاولی کے افکار نے کی' یہ وہی تصور ہے جو آئندہ چل کر مغرب میں مرجع اقتدار اور حکومت کے جواز کا منبع قرار پایا۔ میکیاولی کی فکر کی جزئیات اور ان اجزاء کا تفصیلی مطالعہ، جن میں آزادی، عوامی حقوق' سیاسی اور انتظامی اداروں اور حکمرانی کے طور طریقوں پر بحث کی گئی ہے اور انہی امور پر کہیں واضح اور کہیں مبہم رائے دی گئی ہے، ہماری اس بحث کے لیے ضروری نہیں۔ دراصل یہ جزئیات کی حیثیت رکھتی ہیں، جب کہ میکیاولی کے افکار کی اصل روح، جو قرون وسطیٰ اور دور جدید کی حدوں کی نشاندہی کرتی ہے، اس بحث کے آئینے میں بخوبی دیکھی جا سکتی ہے، جو ہم اب تک کر چکے ہیں۔

☆☆☆☆☆

۹

انسانی بھیڑیا اور حکومتی اژدھا

قرون وسطیٰ میں نشاۃ جدید اور دینی اصلاح پسندی کے طوفان کی وجہ سے مغرب میں تہذیب و ثقافت کی بنیاد ہل کر رہ گئی اور جوں جوں وقت گزر رہا تھا اس لرزش کی شدت میں اضافہ ہو رہا تھا۔ مروجہ تمدن و ثقافت کی حفاظت کے لیے کی جانے والی تمام تر سختیوں اور کوششوں کے باوجود آخر کار وہ تباہ ہوگئی تاکہ اُس کے ویرانوں پر ایک نئی ثقافت کی بنیاد رکھی جا سکے۔

یورپ کی پندرھویں اور سولہویں صدی کو ایک معنی میں مروجہ فکر دینی اور معاشرتی نظام کے محافظوں، اور تبدیلی کے خواہاں جدّت پسندوں کے مابین اختلافات اور معرکوں کے اوج کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ جدّت پسندوں کے سر میں ایک نئی دنیا کا سودا سمایا ہوا تھا۔ وہ حالت موجود کو ہرگز برداشت نہیں کرتے تھے، وہ نئے لوگ تھے اور فطری طور پر ایک نئی دنیا کے آرزومند تھے۔ اس اعتبار سے تو ہمیں سترھویں اور اٹھارھویں صدی کو نئی نسل کی جدوجہد کا دور قرار دینا ہوگا۔ یہ نسل عہد گزشتہ کو ختم کر کے اور مکمل کامیابی حاصل کرنے کے بعد عہدِ جدید کے قیام میں ہمہ تن مصروف ہوگئی۔ ان صدیوں کا بحران درحقیقت اس امر کو نہ جاننا ہے کہ ان میں ایک نئے نظام کی تعمیر کا مسئلہ درپیش تھا۔ جدید انسان، زندگی کی شکل اور مضمون میں اُن اندازوں اور محرکات کی بنیاد پر بنیادی تبدیلی لانا چاہتا تھا، جو پرانی فکر اور نظام کے نمائندوں اور محافظوں کے مقابلے میں اُس کی قوت اور اشتیاق کا سرچشمہ تھے۔

اس پورے دور میں اگرچہ گاہے گاہے ویسی ہی لڑائیاں اور معرکے دکھائی

دیتے ہیں جو سولہویں صدی میں برپا تھے، لیکن یہ بات مسلّم ہے کہ جدید انسان کا آفتابِ اقبال سولہویں صدی کا سورج ڈھلنے کے بعد سرنوشتِ مغرب کے اوج فلک پر چمکنے لگا۔ فکری معرکے اور بحران، جو بسا اوقات بہت زیادہ اور وسیع بھی ہوجاتے، جدّت پسندوں اور پرانے نظام کے محافظوں کے مابین کم ہی رونما ہوتے تھے۔ بلکہ ان فکری معرکوں اور بحرانوں کی زیادہ تر وجہ مغربی انسان کے تجربات ونظریات نیز ان کے افکار اور خارجی حقائق کے مابین تصادم تھا۔ یہ وہ افکار تھے جو نئے نظام اور اداروں کی تشکیل کے حوالے سے سامنے آئے تھے۔ یہ بحران کہ جسے دراصلِ تہذیب کے ارتقاء کے بحران کا نام دینا چاہیے، اگرچہ مختلف علاقوں میں اس کے ظہور کے طریقے اور بعض مراحل میں تقدم و تاخر ممکن ہے، لیکن اس کے بنیادی راستے تمام یورپ میں ایک جیسے ہی رہے۔ خصوصاً برّی یورپ میں جو واقعات و حوادث رونما ہوئے وہ برطانیہ میں گزرنے والے واقعات و حوادث سے مختلف دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن مختلف علاقوں میں یہ اختلافات اور تقدم و تاخر بنیادی نوعیت کے نہیں اور نہ اختلاف کا سرچشمہ اُس راستے کی سمت ہے کہ جس کی طرف مغربی معاشرہ روانہ ہو چکا تھا۔

جدید دنیا کی طرف سفر قرونِ وسطیٰ کے اواخر میں شروع ہوا اور میکیاولی اُن افراد میں سے ہے، جنہوں نے کم از کم سیاسی میدان میں جدید دنیا کی بلندترین چوٹی پر اس انسان کے چہرے کے اصلی خدوخال بنائے کہ جس نے اِس دنیا کو برپا کیا۔ یہ ایک ایسا انسان تھا اور ایک ایسی فکر تھی جو گزشتگان کی فکر سے جوہری طور پر مختلف تھی اور نتیجاً اس کی آرزوئیں اور محرّکات بھی مختلف تھے۔

اس کے بعد مغرب میں بہت سے علماء، ہنرمند اور مفکرین سامنے آئے۔ ان کے تازہ افکار کا سامنا اُس نوخیز قوت سے ہوا جو متوسط طبقے سے تعلق رکھتی تھی اور امید و نشاط سے سرشار تھی تو تاریخ مغرب کا چہرہ ہی تبدیل ہوگیا اور اس کے نتیجے میں دنیا اور انسان بدل گئے۔

بحث یہ ہے کہ اقتصادی و معاشرتی تبدیلیاں کائنات کے بارے میں انسانی فکر میں تبدیلی کا سبب اور تجربی علوم، فن اور ٹیکنالوجی کی ترقی و توسیع کا باعث بنی ہیں یا پھر فکری و علمی تحولات، اقتصادی و معاشرتی تبدیلیوں کا باعث بنے ہیں۔ اگر بالفرض اس بحث کا کوئی موثر نتیجہ نکل بھی آئے تو بھی اس کا موقع کوئی اور ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے بھی اشارہ کیا، یہ تمام اسباب و وجوہ ایک دوسرے سے مناسبت رکھتی ہیں اور ایک ہی تہذیب کی پیداوار ہیں اور بات صرف اتنی ہے کہ ہم موضوع کو کس زاویے سے دیکھتے ہیں۔

دنیا جب انسانی زندگی کے نئے مرحلے میں داخل ہوئی تو فطری طور پر کائنات اور زندگی کے بارے میں گزشتہ منطقی و عقلی توجیہ و وضاحت بھی اس دور کے انسان کے لئے مقبول و پسندیدہ نہ رہی۔ نئی دنیا، جس کی تخلیق میں نشاۃ جدید (Renaissance) کے بعد کم و بیش تمام مفکرین اور ماہرین نے کردار ادا کیا تھا، نئے تصور کائنات سے مناسبت رکھتی تھی۔

اگر تسامح کے ساتھ یہ تعبیر قبول کرلیں کہ مکیاولی نے تاریخ کو جدید انسان کی پیدائش کی بشارت دی تو یہ نکتہ بھی قبول کرنا ہوگا کہ فرانسس بیکن (۱۵۶۱۔۱۶۲۶ء) نے اس انسان کے دورِ بلوغ کے خدوخال کو بڑی ہوشمندی سے سنوارا اور جس راستے پر اسے چلنا تھا اُسے اس کی راہنمائی کی۔

فرانسس بیکن کے آثار میں ایک ارغنون جدید (Novum Organum) ہے کہ جو ناتمام رہ گئی۔ اس کے علاوہ اٹلانٹس نو (The New Atlantis) ہے کہ جو درحقیقت بیکن کے مدینہء فاضلہ کا نقشہ ہے۔ یہ آثار مغربی انسان کی فکری و عقلی بنیاد کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہ وہ بنیاد ہے جو اس اثباتیت (Positivism) کی شکل میں اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ ''اثباتیت'' سے نکلنے والے شعبے اور شاخیں آج بھی ہمارے دور کے سب سے زیادہ زیر بحث امور کی حیثیت رکھتی ہیں۔ فرانسس بیکن کے فلسفیانہ نتائج دین

کی جگہ علم تجربی اور ایمان کی جگہ سائنسی اندازِ فکر کے فروغ کا باعث بن گئے۔

البتہ علم جدید کا ظہور بیکن سے پہلے ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں پولینڈ کے ماہر فلکیات کوپرنیکس (۱۴۷۳ـ۱۵۴۳ء) اور جرمنی کے ماہر فلکیات کیپلر (۱۵۷۱ـ۱۶۳۰ء) کے آثار کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تکمیل اطالوی ماہر طبیعات و فلکیات گلیلیو (۱۵۶۴ـ۱۶۴۲ء) کے آثار سے ہوتی ہے۔ یہ وہ تحریک تھی جو نیوٹن (۱۶۴۹ـ۱۷۲۷ء) کا جامع نظریہ سامنے آنے کے بعد انسانی ذہن و حیات میں عظیم تبدیلی کا سرچشمہ بنی۔ تاہم بیکن کی اہمیت یہ ہے کہ اُس نے کوشش کی کہ جدید علمی تحریک کے مطلوب نظام تک پہنچنے کے لیے فکر کو استعمال کرنے کا طریقہ دریافت بھی کرے اور پیش بھی۔ زندگی کے لیے ''علم'' جدید دنیا کا ایک بنیادی نعرہ ہے کہ شاید بیکن نے اس پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔

نئے علمی نظریات اور انکشافات کی بدولت دین اور قدیم عقل و دانش پر اور بھی سنگین اعتراضات ہونے لگے اور اس کی وجہ سے قرون وسطی کا مابعد الطبیعی فلسفہ اور الٰہیات پوری طرح تباہ ہو کر رہ گئی اور جب وہ حکمت و فلسفہ ختم ہوگیا یا شک و بے اعتنائی کا شکار بن گیا تو اُس کا موضوع ''وجود متعالی'' بھی نگاہوں سے اوجھل ہوگیا اور انسان سوداگری میں پڑگیا تاکہ ''آخرت'' کے ادھار کا ''دنیا'' کے نقد سے سودا کرلے۔ اُس نے کوشش کی کہ جو کچھ اُس کے ہاتھ میں ہے، اُس کی مدد سے مشاہدے، تجربے اور عقل کی مدد سے اسرارِ کائنات کے پردے ہٹادے اور بالآخر عقل کو ایمان سے اور علم کو دین سے جدا کردے۔ اُس نے چونکہ ایسا کرلیا اس لیے عقل اور علم کا اعتبار اور اہمیت بھی اپنے ہی موضوع یعنی دنیا کے تابع ہو کر رہ گئی۔ یوں یہ دونوں (علم و عقل) عالم طبیعیات پر زیادہ سے زیادہ انسانی تسلط و تصرف میں مامور خدمت ہوگئے۔ مشاہدے اور تجربے پر انحصار کرنے والے علم نے چونکہ اپنی حیران کن طاقت کو ثابت کردیا لہٰذا اس نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور وہ یہ کہ انسانی زندگی میں ''دین'' کی

جگہ خود ہی حاصل کرلی۔ سچ یہ ہے کہ اس سلسلے میں فرانسس بیکن کے اثرات بہت اہم اور بنیادی ہیں۔

اس فلسفی نے جدید انسان کا شناخت نامہ (Identity Card) جاری کیا تاکہ ڈیکارٹ (۱۵۹۶۔۱۶۵۰ء) جیسا عظیم انسان، جدید انسان کی فکر اور روش سے مناسبت رکھنے والا فلسفہ ایجاد کرے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے پر خود اس کے اپنے زمانے میں بھی بعض نے اعتراض کیا اور بعد میں بھی ایسے فلسفے اور فلسفی ظاہر ہوئے جن کا راستہ ڈیکارٹ کے راستے سے جدا تھا اور جن کے اپنے اثرات بھی دنیائے فلسفہ میں ڈیکارٹ سے کمتر نہیں۔ تاہم ڈیکارٹ کا بڑا امتیاز یہ تھا کہ اُس نے قرون وسطٰی کے فلسفہ و الٰہیات کے ویرانے میں ایک ایسے فلسفے اور مابعدالطبیعیات کی بنیاد رکھی کہ جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے ماقبل کے فلسفوں سے مختلف تھی۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ڈیکارٹ کا موازنہ یونان کے عظیم فلسفیوں سے کیا جاسکتا ہے، اس میں کوئی مبالغہ نہیں۔

تاریخ فلسفہ کی کتابیں اس بات پر اتفاقِ نظر رکھتی ہیں کہ سترھویں صدی میں قرون وسطٰی سے دنیائے نو کی طرف منتقلی میں ڈیکارٹ کا کردار ہر شخصیت سے بڑھ کر ہے۔

ڈیکارٹ کے اسلاف نے فلسفہ مدرسی (Scholasticism) کو اعتبار سے ساقط کر دیا، لیکن چونکہ انہیں کسی اور فلسفے کا علم نہ تھا لہٰذا اُن کی بے اعتمادی خود فلسفے میں سرایت کرگئی، لیکن ڈیکارٹ نے اہل جہان کو یہ غیر متوقع پیغام دیا کہ قرون وسطٰی کے فلسفے کے زوال کے بعد بھی ایک تعمیری فلسفیانہ فکر کا موجود ہونا ممکن ہے۔(۱)

ڈیکارٹ کے زمانے میں فکری و اجتماعی کشیدگی اور بحران کی وجہ سے بہت سے لوگ شک و تردد کے گرداب میں غرق تھے۔ خود ڈیکارٹ بھی تشکیک کے اس طوفان میں گھر گیا۔ جیلسن کی تعبیر کے مطابق اپنی تعلیم کے آخر میں اُس نے اپنے آپ کو

---

(۱) نقد تفکر فلسفی غرب، اٹین جیلسن ترجمہ: ڈاکٹر احمد احمدی، ص۱۲۳

واقعاً متشکک پایا، لیکن اسے اس سے بہتر کسی چیز کا انتظار تھا۔(۱)

ڈیکارٹ نے شعور کے ساتھ شک سے اپنے کام کا آغاز کیا لیکن مونٹنی کے برعکس شک پر باقی نہ رہا۔ ڈیکارٹ کا فلسفہ، مونٹنی کے شک سے نجات کی ایک سنجیدہ کوشش تھا اور رسالہ ''گفتار'' کا اسلوب اس دعوے کی تائید کے لئے کافی ہے۔(۲)

ڈیکارٹ نے شک کو اس لیے قبول کیا تاکہ اُس سے یقین کی طرف پل تعمیر کرے۔ وہ ایسے یقین کی تلاش میں تھا جو روح عصر سے مناسبت رکھتا ہو اور مغرب کے انسان کی مادّی زندگی میں ترقی کی تائید کرنے والا بھی۔ ایسا یقین کہ ''ہر چیز'' جس سے متعلق ہوسکتی ہے بشرطِ کہ اس ''ہر چیز'' کا دار و مدار انسان پر ہو، وہ انسان کہ جو خالصتاً زمینی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس گرادبِ شک سے نکلنے کے لئے ڈیکارٹ کو جو اوّلین چیز ملتی ہے وہ ''میں'' ہے۔ یہی وہ ''میں'' ہے، جس سے ڈیکارٹ خدا تک بھی پہنچتا ہے۔

ڈیکارٹ کا خدا ''خالق'' ہے، ایسے جہان کا جو ''توسیع'' و ''حرکت'' پر استوار ہے۔ کمیت و توانائی کی یہ دنیا ڈیکارٹ کی اپنی تجویز کردہ روش سے دریافت بھی ہو جاتی ہے اور قابل استفادہ بھی بن جاتی ہے۔

ڈیکارٹ کی بہت کوشش تھی کہ اس ''میں'' کا اخلاق بھی واضح کرے تاہم اگر وہ خود اس سلسلے میں پوری طرح کامیاب نہ ہوسکا، تو اس کی دعوت و ادّعا کی بازگشت آنے والے ذہنوں تک ضرور جا پہنچی۔ خطر پیشہ تاجروں، بے پرواہ ماہرین، بلند پرواز صنعت کاروں اور دنیابیں فلسفیوں یہاں تک کہ موقع پرست سیاستدانوں نے ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ دیا اور اخلاق جدید کا ایسا حاصل پیش کر دیا جس نے ساری دنیا کو متاثر کیا اور کر رہا ہے۔

اصلی بحث جو سیاسی فکر کے سفر اور اس کی فلسفیانہ بنیادوں کے اجمالی جائزے پر مشتمل ہے، کے ساتھ ساتھ جو کچھ بیان کیا گیا ہے اور کیا جا رہا ہے ممکن ہے اُسے

---

(۱) نقد تفکر فلسفی غرب، اٹین جیلسن ترجمہ: ڈاکٹر احمد احمدیؒ ص۱۲۶ (۲) ایضاً ص۱۲۴۔۱۲۵

موضوع سے خارج سمجھا جائے لیکن اوّلا یہ گریز حکیمانہ ہے اور ثانیاً اس حد تک ہے کہ جو اصل موضوع کی وضاحت اور فہم کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ کہاں ممکن ہے کہ دنیائے جدید کو اُس کے تمام جلو وں اور چہروں کے ساتھ اس مختصر اور سادہ سی کتاب میں شناخت کیا اور کروایا جا سکے، اور وہ بھی ایسی دنیائے جدید کہ جو تعجب خیز اور حیرت انگیز تغیرات کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ اور مبہم ہو چکی ہے۔

خلاصہ یہ کہ سیاستِ جدید کے میدان میں میکیاولی کے بعد تھامس ہابز مشہور ترین مفکر ہے۔ اپنے زمانے کے سیاسی افکار پر اس کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ اس کے بعد جان لاک ہے، جس نے درحقیقت زمانے سے مناسبت رکھنے والے فکری اور قابلِ قدر نظامِ سیاست کو استحکام و کمال عطا کیا۔

مغرب کا جوہر سیاست، میکیاولی اور ہابز کے افکار کی بھٹی میں پکا اور لاک کے نظریے کی کشادہ کھٹالی میں کندن ہوا اور بالآخر عصرِ جدید کی غالب سیاست یعنی لبرل ڈیموکریسی کی چار دیواری میں جا گزیں ہو گیا۔ اس سلسلے میں طرح طرح کی آراء پیش ہوئیں، ردّ و نقض کیا گیا، دنیا میں کئی طرح کی سماجی وسیاسی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور اسے اکھاڑ پھینکنے کے بہت سے ارادے کیے گئے، لیکن لاک نے جس جوہر کے استقرار میں بہت اہم کردار ادا کیا تھا، اسے کوئی نقصان نہ پہنچ سکا۔ لاک کی فکر جس ''سرمایہ دارانہ لبرل ازم'' کی آئینہ دار ہے، وہ طوفانِ حوادث اور اختلاف آراء کی وجہ سے زیادہ چمک دار تو ہو گیا ہے لیکن اس کے خرابی اور خاتمے کے تمام تر عوارض کے باوجود اس کا ''جوہر'' اسی طرح محفوظ رہا۔

سیاست سمیت زندگی کے ہر شعبے میں فکری سفر اگرچہ ہر محقق کی نظر میں اپنے مقام پر لائق تحقیق ہے، لیکن اس کی تفصیل تاریخِ افکار کی کتب کے حوالے ہو جاتی ہے۔ موجودہ بحث میں موضوع کی وسعت اور فرصت کی محدودیت کو ملحوظ رکھا جائے تو بنیادی سیاسی افکار اور سیاسی نظاموں کو پیش کرنے والے مفکروں کے ذکر پر قناعت کر لینی

چاہیے۔

اسی تناظر میں عصر جدید کے سیاسی فلسفے اور افکار سے آشنائی کے لیے ہابز اور لاک کے نظریات پر بات کرنا ایک علمی اور منطقی فریضہ ہے کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عصر جدید کے سیاسی نظاموں کی تشکیل میں ان کے اثرات سب سے اہم ہیں۔

ہابز اور لاک دونوں کا تعلق سترھویں صدی عیسوی سے ہے۔ یورپ اور خصوصاً انگلستان میں یہ صدی تلاطم خیز اور مستقبل ساز ہے۔ جدید فکر کا بیج قرون وسطیٰ میں یورپ کے دل و دماغ میں بویا گیا۔ اس کا پودا سولہویں صدی میں نکلا اور سترھویں صدی میں اس پر ثمر آ گیا۔ ہابز اور لاک اُن مفکرین میں سے ہیں جنہوں نے حیات جدید کے گلشن کی طرف جانے والے ناہموار راستوں کو اس صدی میں نسبتاً ایک ہموار شاہراہ میں تبدیل کر دیا۔

فکرِ جدید کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں لاسکی کے ساتھ اتفاق ہوا جا سکتا ہے اور اس سلسلے میں درج ذیل امور کو فکر جدید کے مظاہر میں شمار کیا جا سکتا ہے:

۱۔ اخلاق میں اصول منافع کو قبول کرنا
۲۔ دوسروں سے موافقت اور مذہب میں انہیں برداشت کرنا
۳۔ سیاست میں آئینی حکومت
۴۔ حکومت کا تجارت کی خدمت بجا لانا........اور
۵۔ لوگوں کا اپنے اثر و نفوذ سے آگاہ ہونا۔(۱)

ان مظاہر کا عملی شکل اختیار کرنا، اُن کامیابیوں کا کمال ہے جن کا آغاز سولہویں صدی میں ہوا تھا۔

اس کامیابی کا منشور جس قدر لاک کی فکر میں نمایاں ہے کہیں اور اس کا سراغ نہیں ملتا۔ پورے یورپ میں فکری و اجتماعی تبدیلیاں ایک ہی وقت میں رونما ہوئیں اور سب سے زیادہ اور سب سے پہلے انگلستان میں ایسے سیاسی نظام کے قیام کی راہ ہموار

---

(۱) سیر آزادی در اروپا، ترجمہ: مقدم مراغہ ای، ص ۱۴۴

ہوئی، جو نئی تہذیب کی روح سے ہم آہنگ تھا۔ انگلستان کی آئینی حکومت، فرانس کی آئینی حکومت سے کئی عشرے پہلے قائم ہوئی۔ سطحی فرق سے صرف نظر کرتے ہوئے جو ہر علاقے کے خاص حالات و شرائط کا نتیجہ ہے، گہرائی میں جاری و ساری عمل کم و بیش یکساں تھا۔ بحرانوں، جنگوں، لڑائیوں اور معرکوں کا طوفان گزر جانے کے بعد جو کچھ بچا، وہی کچھ تھا جس کی اجمالی توصیف لاسکی کے بیان میں ہم دیکھ چکے ہیں۔(۱)

اطمینان سے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ تمام تر نئی تہذیب یا کم از کم اس کی سیاسی صورت، اُس وقت حقیقت بن سکی جب ''قوم'' اور ''قومیت'' کے نام سے تاریخ مغرب میں ایک نیا مظہر (Phenomena) نمایاں ہوا اور یہی ''اقتدار'' کا سرچشمہ اور اس کے ''جواز'' کی دلیل سمجھا جانے لگا۔ سیاسی نظام اسی کے مفادات کے حصول کے لئے کام کرنے لگا۔ نئی صدیوں کے آغاز میں جدید سیاسی و سماجی نظاموں کی موجودگی اور دوام کا انحصار متمرکز، یگانہ اور مقتدر قوت پر تھا تاکہ قوم اور قومیت کے نئے پودے کی نگہبانی کی جا سکے اور کلیسا و فیوڈل ازم کی طاقت کے مقابلے میں اس کی حدود کا دفاع کیا جا سکے۔ یہ جدید مظہر جب مستحکم ہوگیا اور قومیت کے مذہب کے مظہر بلند پرواز متوسط طبقے نے قوت حاصل کرلی تو اُس نے کوشش شروع کی کہ وہ قوم کے نام پر سلطنت اور مطلق العنان حکومت کی جگہ اپنا اقتدار قائم کرے اور اُس نے ایسا ہی کیا۔

لہٰذا یورپ میں جو کچھ رونما ہوا اور تہذیب نے آغاز سے اب تک جو سفر کیا ہے اس کی نظر سے ہابز جیسے مفکرین کے ''سلطنت مطلق'' اور لاک جیسے فلسفیوں کے ''آئینی حکومت'' کے نظریے میں سے کسی کا نظریہ بھی دنیائے جدید کے تقاضوں کے منافی نہیں تھا۔

لبرل ازم، تہذیب نو کی ایک صورت ہے۔ اس تہذیب میں بنیادی حیثیت

---

(۱) یہ بات کہنے کے قابل ہے کہ برطانیہ کے جغرافیائی محل وقوع اور اغیار کی جارحیت سے اُس کے نسبتاً محفوظ ہونے اور بیشتر لوگوں کے ملک کی آزادی کے بارے میں اطمینان نے فطری طور پر اذہان و افکار کو خود حکومت اور داخلی نظام کی طرف متوجہ کیا۔ جب کہ جو حصہ برّی یورپ کے نام سے مشہور ہے اس میں جغرافیائی اور قومی وجود کو نت نئے خطرے درپیش تھے، لہٰذا اس کی فکر کرنا داخلی آزادی کے مقابلے میں زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا۔

اور اعتبار فرد کو حاصل ہے، وہ فرد کہ جس میں نفسانی خواہشات اور فطرتی جذبات موجود ہیں۔ یہ خواہشات و جذبات ایسے ہیں کہ اگر انہیں زندگی کا واحد تعین کنندہ عامل اور مقصد نہ بھی سمجھا جائے، تب بھی کم از کم یہ اُن اہم ترین عوامل میں سے ہے، جنہیں انسانی زندگی کی کسی بھی سمت کے تعین اور پروگرام میں لازماً پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

جدید انسان کی جنت اسی دنیا میں موجود ہے، اگر چہ وہ آسمانی جنت کا اعتقاد رکھے یا نہ رکھے۔ اس کے نزدیک زمینی جنت ایسے مادی مطلوب کی حیثیت رکھتی ہے جو ہاتھ آسکتا ہے۔ انسان ایسی فکر اور تدبیر کی مدد سے اس جنت تک رسائی حاصل کرسکتا ہے کہ جو مشاہدے، تجربے، آزمائش اور خطا پر منحصر ہے اور جو سائنسی علوم، تجربی دانش اور ٹیکنالوجی میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

اس تمدن کے اظہار کی واحد صورت لبرل ازم نہیں، البتہ مناسب ترین اور زیادہ دوام حاصل کرنے والی ایسی صورت ہے جو دوسری صورتوں کے ساتھ معرکے میں ابھی تک کامیاب رہی ہے۔ اگرچہ تہذیب جدید ذاتی طور پر نہ ''فاشزم'' سے نامانوس ہے اور نہ ''پرولتاری آمریت'' سے، کیونکہ اس نے کسی نہ کسی طور پر ان دونوں کا تجربہ بھی کیا ہے۔ تاہم لبرل ازم کا دوام، بقا اور مقبولیت کی وجہ بیشتر اس وجہ سے ہے کہ اس کے پاس اپنے استحکام کے لئے ''آزادی'' کا دعویٰ ہے اور ''آزادی'' فطری طور پر انسان کا عظیم مطلوب ہے۔ اگرچہ لبرل ازم کے پیش نظر جو آزادی ہے، ضروری نہیں کہ وہ حقیقی آزادی ہو اور یہ بھی ضروری نہیں کہ اس میں سب انسانوں کو مساوی آزادی حاصل ہو، البتہ لبرل ازم مدعی ہے کہ اگر ایسا ہے تو وہ محض تسامح کی وجہ سے ہے، جب کہ آزمائش و خطا کے طریق کار سے حقیقی آزادی اور تمام انسانوں کے لیے درکار آزادی تک پہنچا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہابز سے لاک اور اس سے گزر کر بعد کی صدیوں میں نئے سے نئے نظریات اور پھر آج تک، جو بھی فکری سفر ہوا ہے کسی معنی میں بھی ایک تہذیب سے

گزر کر دوسری تہذیب میں پہنچنے کے مترادف نہیں بلکہ اس بلند عمارت کے ایک زینے سے دوسرے بالاتر زینے تک پہنچنے کی طرح ہے۔ اب ہم ہابز (۱۵۸۸۔۱۶۷۹ء) کا ذکر کرتے ہیں۔

میکیاولی کے برعکس جس کا فلسفے سے کوئی براہ راست تعلق نہ تھا، ہابز ایک باقاعدہ فلسفی تھا اور اُس کا اپنا ایک تصور کائنات ہے۔ جب وہ اپنی پیش نظر سیاست تک پہنچتا ہے تو پوری طرح اپنے تصور کائنات کو پیش کرتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ ہستی اور کائنات کے بارے میں اپنے زاویۂ نگاہ کو اپنی سیاسی فکر میں پوری طرح عیاں کرتا ہے۔ ہابز کا فلسفہ ایک دنیابیں انسان کا فلسفہ ہے اور وہ جس سیاست کو پسند کرتا ہے، وہ اسی فلسفے سے مناسبت رکھتی ہے۔ علم (Knowledge) کہ جو انسان کی حیات معنوی کا پیچیدہ ترین پہلو ہے، ہابز اسے حسیات کے حوالے سے میکانیاتی پستی تک لے آیا ہے۔ اس فلسفی کی نظر میں انسانی علم کا سرچشمہ حِس ہے کہ جو انسان کے کے خارجی جسم کے حسّاس آلات سے حاصل ہونے والے تاثرات سے عبارت ہے۔(۱)

ہابز اہل عمل ہے اور بیکن کی طرح فلسفے کے عملی مقصد پر تاکید کرتا ہے اور علم کا مقصد و غایت ''توانائی'' کو قرار دیتا ہے۔ اُس کا نظریہ ہے کہ ہر طرح کی نظری تحقیق کا مقصد کسی ایسے عمل یا خیر کا اجرا ہے کہ جس کا وجود میں آنا ضروری ہوتا ہے۔(۲) اُس کی نظر میں صرف علوم کے حوالے سے نہیں بلکہ سیاسی میدان میں بھی علم قوّت ہے۔(۳)

اخلاقی فلسفہ بھی سیاسی زندگی میں کردار کے ایسے قواعد کی معرفت سے عبارت ہے کہ جن کا نتیجہ مشکلات و مصائب دور کرنے کی قوّت ہے۔ ان میں جنگ سے بچنے کی توانائی بھی شامل ہے۔ (۴)

---

(۱) آزادی فرد و قدرت دولت، محمود صناعی، طبع دوم، انتشارات گوہر، ص۱۶
(۲) تاریخ فلسفہ کاپلسٹن، ترجمہ: امیر جلال الدین اعلم، ج۵، ص۱۶ (۳) ایضاً، ص ۱۶
(۴) ایضاً، ص ۱۶

ہابز ایسا فلسفی ہے جو فلسفی معرفت و علم کی بنیاد تجربے کو قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے ہے کہ فلسفی اپنے کام کا آغاز جس Data سے کرتا ہے، وہ حسّی نقوش اور انسان پر بیرونی اجسام کے اثرات کے نتیجے کے سوا کچھ نہیں۔ اس بلاواسطہ احساس اور حسّی نتیجے کے علاوہ یادوں (Memories) کے نقوش بھی اس فلسفی کا موضوعِ کار ہیں۔(۱)

ہابز کی نظر میں فلسفے کا موضوع جسم ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: جسم طبیعی کہ جو عالم فطرت کا ساختہ ہے اور فلسفے کا وہ شعبہ جو اس کے بارے میں گفتگو کرتا ہے وہ فلسفۂ طبیعی ہے اور دوسرا جسم سیاسی یا حکومت کہ جو انسانی ارادے اور اس کی اجتماعی زندگی کا نتیجہ ہے اور جو فلسفۂ مدنی یا سیاست کا موضوع ہے۔(۲)

فلسفے میں ہابز مادے کو قبول کرتا ہے اگر چہ خدا کا انکار نہیں کرتا، لیکن چونکہ وہ جسم کو فلسفے کا موضوع جانتا ہے اور فلسفے کو تعقل کے مساوی گردانتا ہے لہٰذا الٰہیات کو غیر عقلی شمار کرتا ہے(۳) اور نظریات کے دائرے کو انسانی احساس گردانتا ہے۔(۴)

ہابز جس زمینی اور طبیعی انسان کی تصویر پیش کرتا ہے اُس انسان کے دل سے نکلنے والی سیاست کو اسی انسان کی خصوصیات سے ہم آہنگ ہے۔ ہابز کی اہم ترین اور مشہور ترین کتاب "لیویاتھان" (Leviathan) میں اسی سیاست کو بیان کیا گیا ہے، جو اُس کے پیش نظر ہے۔

اس کتاب کے لیے "لیوی تھان" نام کا انتخاب بھی خود اس مقصد اور معنی کی نشاندہی کرتا ہے، جو سیاست کے حوالے سے ہابز کے ذہن میں موجود ہے۔ لیویاتھان عبرانی لفظ ہے، جو کتابِ مقدس تورات میں بار بار آیا ہے۔ اس کی جو توصیف کی گئی ہے اس کے مطابق یہ اژدھے مگر زیادہ تر مگرمچھ کی طرح کا قوی اور وحشت انگیز آبی جانور ہے۔ ہابز نے اپنی کتاب کا یہ نام اس لیے رکھا ہے کہ یہ بات سمجھا سکے کہ حکومت یا حکمران دیگر اجسام سے مافوق ایک جسم ہے اور یہ وہ شخص ہے جو عام اور طبیعی

---

(۱) تاریخ فلسفہ کاپلستن، ترجمہ: امیر جلال الدین اعلم، ج۵، ص ۱۶
(۲) ایضاً، ص ۲۲ (۳) ایضاً، ص ۱۸ (۴) ایضاً، ص ۱۹

اشخاص سے زیادہ طاقتور اور دیگر افراد و اشخاص اس کے محکوم ہیں ۔(۱)

اس کتاب کو چار حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

پہلا حصّہ (Of Man) انسان کے بارے میں ہے، اس میں ۱۶ ابواب ہیں۔

دوسرا حصّہ (Of Commonwealth) حکومت کے بارے میں ہے اس میں ۱۵ ابواب ہیں۔

تیسرا حصّہ (Of Christian Commonwealth) مسیحی حکومت کے بارے میں ہے، اس میں ۱۲ ابواب ہیں۔

چوتھا حصّہ (Of Kingdom of Darkness) مملکت تاریک کے بارے میں ہے ،اس میں ۴ ابواب ہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھیں گے ہابز کاملاً طبیعی، زمینی اور دنیاوی نوعیت کی حکومت کا قائل ہے اور وہ حکومت کے لیے ہر طرح کی مابعد الطبیعاتی اور الٰہی حیثیت کی نفی کرتا ہے۔ تیسرے حصّے میں وہ عنوان کی دلالت کے برخلاف سیاست و حکومت مسیحی کے اثبات کے درپے نہیں۔ ہابز کی نظر میں مذہب، دنیاوی نظام مدنی کے تابع ہے اور وہ تاکید کرتا ہے کہ اس کے علاوہ دین سے جو کچھ بھی مراد لیا جائے حکومت کے لیے سود مند ہے اور نہ خود دین کے لیے۔ "لیویاتھان" کے پہلے حصّے کا موضوع ''انسان'' ہے، وہ جدید انسان جس کی پیدائش سے تاریخ بشر کے عہدِ نو کا آغاز ہوا، وہ انسان جو ہابز کے بقول ''مادہ'' اور مصنوعی انسان یعنی حکومت کی تعمیر کرنے والا ہے۔

وادی سیاست میں ہابز اپنے سفر کا پہلا قدم انسان کی طبیعی حالت کے ذکر سے اُٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''حالت جنگ'' ایک فطری کیفیت ہے۔ یعنی اگر انسان کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اُس کی زندگی کا حاصل لڑائی، ظلم اور خون کے علاوہ کچھ نہ ہوگا۔ اس کے نزدیک جسمانی اور ذہنی توانائی کے لحاظ سے انسان برابر ہیں اور یہ

---

(۱) آزادی فرد و قدرتِ دولت، ص ۱۶

فطری برابری اس بات کا سبب بنتی ہے کہ پیش نظر مقاصد کے بارے میں انسانوں کی امید بھی برابر ہو۔ وہ بقا (Conservation) اور لذت طلبی (Delectation) کو بنیادی انسانی مقاصد (۱) قرار دیتے ہوئے نتیجہ حاصل کرتا ہے کہ توانائیوں اور مقاصد کی یہ یکسانیت اور برابری انسانوں کو ایک دوسرے کی مخالفت اور دشمنی کی طرف کھینچتی ہے۔

اپنے تجزیے سے ہابز یہ نتیجہ نکالتا ہے:

> ''انسانوں کی فطرت میں ہمیں تین عوامل ملتے ہیں جو لڑائی جھگڑے (Quarrel) کی بنیاد ہیں۔ ایک مسابقت (Competition) دوسرا بے اعتمادی (Diffidence) اور تیسرا جاہ طلبی (Glory)۔ پہلا انسان کو بیشتر وسائل حاصل کرنے پر ابھارتا ہے۔ دوسرا تحفظ (Safety) کے حصول کا محرک ہے اور تیسرا شہرت (Reputation) کے حصول پر آمادہ کرتا ہے۔ (۲) جب انسان توازن برقرار رکھنے والی ''مشترک قوت'' سے محروم ہوں تو وہ اپنے آپ کو ایسی کیفیت میں قرار پائیں گے کہ جسے ''حالتِ جنگ'' کہتے ہیں، ایسی کیفیت کہ جس میں ہر کوئی دوسرے سے برسرپیکار ہوتا ہے''۔ (۳)

ہابز کی رائے میں انسانی زندگی جو ''حالت جنگ'' میں زوال و انحطاط اور بے یار و مددگار (Solitary) صورت حال کا شکار ہوگی، جس سے غربت (Poverty) بدحالی اور غلاظت (Nasty) پیدا ہوگی اور جو وحشیانہ (Brutish) اور کوتاہ (Short) ہو گی۔ (۴)

''حالتِ جنگ'' اگرچہ فطری ہے لیکن انسان کی مصلحت اس میں ہے کہ اس کیفیت سے باہر نکل آئے۔ البتہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مصلحت اندیشی کا سرچشمہ ہابز کے مادی و میکانیاتی تصور کائنات میں کہاں ہے؟

---

(۱) لیویاتھان، حصہ اوّل، باب ۱۳، ص ۸۴

(۲) لیویاتھان کے تمام حوالے شکاگو یونیورسٹی کی عظیم اشاعت سے لیے گئے ہیں۔ اس کا عنوان ہے Great Books of the Western World۔ اس میں میکیاولی کی ''شہریار'' اور ہابز کی لیویاتھان بھی شامل ہے۔ صفحات کے جو نمبر ذکر کیے گئے ہیں وہ اس کی جلد ۲۳ کے ہیں۔

(۳) مذکورہ حوالہ حصہ اوّل، فصل: ۱۳ ص ۸۵ (۴) مذکورہ حوالہ حصہ اوّل، فصل: ۱۱ ص ۷۷

ہابز کی کوشش ہے کہ اس مصلحت اندیشی کی بھی فطری بنیاد تلاش کرے کہ جو اُس حکومت کی توجیہ کرتی ہے، جو ہابز کے پیش نظر ہے۔اس طرح وہ اپنے نظام فلسفی کو مکمل کرنا چاہتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ بات درست ہے کہ جنگ کی فطری حالت انسان کی فطری خصوصیات میں موجود ہے تاہم انسان میں ایسی خصوصیات بھی ہیں جو امن پسندی کا سرچشمہ ہیں اور یہی خصوصیات انسانوں کو ایک ''مشترک قوت'' کو قبول کرنے کی طرف دھکیلتی ہیں۔

آسانی (Ease) لذّت حسّی (Sensual Delight)... موت کا خوف، جسمانی گزند (Wound)... علم دوستی اور امن کے طریقے (Arts of Peace) جن میں آسائش (Leisure) کی خواہش بھی شامل ہے، یہ سب ایسے قوی محرکات ہیں جو انسان کو جنگ سے گریز پر آمادہ کرتے ہیں۔یہ وہ مقام ہے، جہاں عقل داخل ہوتی ہے۔عقل، انسانی سرشت میں گُندھا ہوا وہ عامل ہے جو نفس کی ان بنیادی اور انسانوں کو بہتر زندگی کے حصول پر ابھارنے والی خواہشوں کے حصول کی طرف کی راہنمائی کرتی ہے۔

عقل، امن کے لیے مناسب حالات مہیا کرتی ہے، ایسے حالات کہ جن پر انسان اتفاق کریں۔ یہی وہ حالات ہیں جنہیں ''قوانین فطرت'' کہا جاتا ہے۔ ہابز اپنی کتاب کے پہلے حصے کے باب ۱۴اور ۱۵ میں ان قوانین کے بارے میں تفصیلی گفتگو کرتا ہے۔

"لیویاتھان" کے باب ۱۴ میں ''فطری حق'' اور ''فطری قانون'' میں فرق یوں بیان کیا گیا ہے:

> ''فطری حق جسے عموماً مصنفین نے (Jus Naturale) کہا ہے، ایک ایسے اختیار سے عبارت ہے کہ جس کا حامل ہر انسان ہے۔ اور جس کی بنیاد پر وہ اپنی فطرت (Nature) کی حفاظت یعنی من پسند زندگی کے

حصول کی کوشش کر سکتا ہے اور نتیجتاً ہر وہ کام انجام دے سکتا ہے جو اُس کے انصاف اور عقل کے مطابق اس مقصد تک پہنچنے کے لیے بہترین وسیلہ ہو۔ قانونِ فطرت (Law of Nature/ Lex Naturalis) عبارت ہے ایک ایسے عام قاعدے یا اصول سے جسے عقل نے دریافت کیا ہے اور جس کے مطابق انسان کو ہر اس کام سے روکا گیا ہے جو اس کی زندگی کی تباہی کا سبب ہو یا اس کی بقا کا وسیلہ اُس سے چھین لیتا ہو یا جس کی وجہ سے اپنے لیے ضرر رساں چیز کو دور نہ کر سکے۔ جن افراد نے اس بارے میں بات کی ہے معمولاً انہوں نے Jes اور Lex یا حق اور قانون کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔ان دونوں کو پھر سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ حق عبارت ہے انجام دینے یا نہ دینے کی آزادی سے، جب کہ قانون، انسان کو ایک خاص عمل کا پابند بناتا ہے۔ قانون اور حق کا ایک دوسرے سے اتنا ہی فرق ہے جتنا فرض اور آزادی کا۔(۱)

یعنی فطری قانون(Law of Nature) کے ذریعے فطری حق (Right of Nature) کو کنٹرول کیا جا سکتا ہے، البتہ ہابز کی نظر میں قانون فطرت کا وجود انسانی سے باہر کی طاقت سے مدد لیے بغیر رو بہ عمل آنا ممکن نہیں۔

اس کی نگاہ میں انسان کی فطری حالت چونکہ ''حالت جنگ'' ہے اس لیے اگر ''فطرتی حق'' کو محدود کرنے کیلئے جبر سے کام نہ لیا جائے تو زندگی لڑائی اور کشمکش ہی میں مبتلا رہے گی اور کوئی بھی امن کا چہرہ نہیں دیکھ پائے گا۔ ہابز کی کوشش ہے کہ امن و امان کے حصول کا راستہ تلاش کرے اور ایسا، لوگوں کے فطری حقوق کو محدود کیے بغیر ممکن نہیں۔ وہ اسے ایک عقلی رُخ بھی مہیا کرنا چاہتا ہے یعنی جیسے انسان کا حق اُس کے وجود کی فطری و زمینی خصوصیات سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ جبر اور فرض کو بھی فطری

---

(۱) مذکورہ حوالہ، فصل: ۱۴ ص ۸۶، ترجمہ از کتاب ''خداوندان اندیشہ سیاسی''

رنگ دینا چاہتا ہے اور یوں وہ مابعد الطبیعیات سے انسان کا رشتہ پوری طرح سے منقطع کرنے کے درپے ہے۔ انسانی زندگی کی خصوصیات کا تجزیہ کرتے ہوئے اُس کی کوشش ہے کہ وہ وجود انسانی کا ایسا فطری و عقلی پہلو دریافت کرے کہ جو امن و صلح کو وجود دینے والا ہو۔ ہابز کی رائے میں اوّلین فطری حق کے اندر ہی سے یہ عقلی قاعدہ اخذ ہوتا ہے:

> ''جب تک کسی کو حصول امن کی امید ہے، اسے سعی و کوشش سے کام لینا چاہیے اور جب اسے حاصل نہ کرسکے تو اُسے حق پہنچتا ہے کہ وہ ہر اس چیز کی جستجو کرے جو جنگ میں وسیلہ بن سکے اور مدد دے سکے''۔(۱)

اس '' قانون'' سے ایک اور قانون ہاتھ آتا ہے:

> ''ہر کسی کو چاہیے کہ دوسروں کی موجودگی میں، جہاں تک اُس کے خیال میں امن کی بقا اور اپنے دفاع کے لیے ضروری ہے، اپنے حق سے چشم پوشی کرتے ہوئے ہر چیز پر راضی ہوجائے اور دوسروں کے مقابلے میں اختیار سے اتنا ہی کام لے جتنا وہ چاہتا ہے کہ دوسرے اُس کے مقابل کام لیں''۔(۲)

حق کیسے منتقل ہوتا ہے اور اس انتقال سے نتائج کیا نکلتے ہیں، پھر ہابز اس پر تفصیلی بحث کرتا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ حق کا ایک دوسرے کی طرف انتقال وہی ہے، جسے (Contract) کہا جاتا ہے۔(۳)

یعنی مدنی معاشرے کی بنیاد اور اس پر حاکم سیاسی نظام کا سرچشمہ صرف ایک انسانی امر ہے اور یہ معاشرے کے افراد کے مابین حقیقی یا فرضی ''' اور ''رضا مندی'' سے وجود میں آتا ہے۔

---

(۱) مذکورہ حوالہ (۲) مذکورہ حوالہ، حصہ اوّل، ص ۸۷، ترجمہ از کتاب: خداوندانِ اندیشہء سیاسی

(۳) لیویاتھان، حصہ اوّل، فصل: ۱۴، ص ۸۷

جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان قوانین کو فطری اور معقول ظاہر کرنے کے لیے تھا جو ہابز کے نزدیک معاشرے پر غالب ہونے چاہئیں۔ یہ تجزیہ معاشرے کے قیام اور اس کے نظام کی حفاظت کے لیے عملاً ضروری ہے، لیکن اس میں دل سے شرکت کے لیے کوئی لازمیت اور ذمہ داری نہیں۔ صرف یہ ہے کہ عقل تقاضا کرتی ہے کہ پرامن زندگی کے حصول اور زندگی کی خصوصیات سے استفادے کے لیے ایسا کرنا مفید ہے۔ اجتماعی نظم کی برقراری کو ناگزیر طور پر عملی شکل دینے کی جستجو میں ہابز ایک حاکم مطلق (Absolute Sovereign) تک پہنچتا ہے کہ جو درحقیقت معاہدہ کرنے والوں کی مشترک طاقت ہے۔

''حالت جنگ'' کو چونکہ ہابز ایک فطری حالت قرار دیتا ہے اس لیے اعلان کرتا ہے کہ بدبختی سے نجات کے لیے ایک برتر طاقت کے سامنے گردن جھکائے بغیر چارہ ہی نہیں۔(۱) وہ خواہشات جو انسان کو حالتِ جنگ سے بیزار کرتی ہیں انہیں بیان کرنے کے بعد وہ مزید کہتا ہے کہ یہ سب (راحت و آرام اور لذاتِ حسی کی طرف میلان اور موت کا خوف وغیرہ) ایسے قوی محرکات ہیں جو انسان کو ایسی ''مشترک طاقت'' کی اطاعت پر ابھارتے ہیں جو ان کی خواہشات کو پورا کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ وہ امن و سلامتی کو ایک طاقت ور حکومت سے مشروط جانتا ہے جو ایسے انسانوں کے ارادے اور عقل کا نتیجہ ہو کہ جن کے قوی ترین محرکات خودخواہی، فزون طلبی اور دنیا طلبی ہیں اور یہی امور ہیں جو اوّلی و فطری کیفیت میں انسانوں کو حالت جنگ کی طرف کھینچتے ہیں۔ اگرچہ ایسے محرکات بھی ہیں جو امن و صلح کی طرف دعوت دیتے ہیں، البتہ اوّلاً یہ محرکات کسی معنوی و اخلاقی پہلو سے خالی ہیں اور ثانیاً دیگر خواہشات و محرکات کے مقابلے میں دوسرے درجے پر ہیں اور ان کی طاقت اور کارفرمائی کم تر ہے۔

ہابز کا دعویٰ ہے کہ انسان، خواہشوں اور محدودیتوں (Limitations) کا مجموعہ ہے اور یہی امور اسے دوسروں سے لڑائی کی طرف کھینچتے ہیں اور اس کیفیت سے

---

(۱) لیویاتھان، حصہ اوّل، فصل:۱۳، ص ۸۷

نجات کے لیے وہ مصلحت اندیشی سے کام لیتے ہوئے اور اختیار و ارادہ کے ساتھ اپنی آزادی اور حق دوسرے کو واگزار کر دینے پر تیار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حکومت کی بنیاد لوگوں کی رضا مندی پر اُستوار ہے اور ان کے ''باہمی معاہدہ'' کے اندر سے متمرکز قوت کی حقانیت کے علاوہ ''اطلاق'' بھی برآمد ہوتا ہے:

ملک کے سب لوگوں کی طرف سے ملنے والے اقتدار اور اختیار کے ذریعے حکمران اس درجہ قدرت و طاقت کا حامل ہوجاتا ہے کہ اس طاقت کے خوف کے ذریعے عوام کے ارادے کو ایک شکل دے سکتا ہے تاکہ اس ذریعے سے معاشرے میں امن و سلامتی قائم کر سکے اور لوگ باہمی تعاون سے بیرونی دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہوسکیں۔ اس حکمران کا وجود سیاسی اجتماع کے جوہر اور خمیر سے بنا ہے' اس کی تعریف یہ ہے:

> ''وہ شخص جس کے بارے میں لوگوں کی کثیر جماعت، باہمی پیمان کی وجہ سے اپنے آپ کو اس کے اعمال کا مصنف سمجھتی ہے تاکہ وہ اُن کی طاقت اور وسائل سے کام لے کر حسب ضرورت اُن کے درمیان امن قائم کرے اور اُن کے لیے ایک مشترکہ دفاعی طاقت مہیا کرے''۔(۱)

باہمی معاہدے میں شریک لوگ طبعی طور پر ایک ایسے ارادے کی اطاعت کرنے کے ذمہ دار ہیں جو خود اُن کے اپنے ارادوں کا نتیجہ ہے اور وسیع اختیارات کا حامل ہے اور یہ اختیارات اُسے اس لیے حاصل ہوئے ہیں کہ لوگوں نے اپنے حقوق اسے واگزار کیے ہیں۔

حکمران کے لیے ہابز گیارہ موضوعات میں وسیع حقوق و اختیارات بیان کرتا ہے۔ یہ سب موضوع، حاکم کے سامنے لوگوں کی ذمہ داری اور حکومت کی لوگوں کے سامنے عدم جواب دہی کی حکایت بیان کرتے ہیں۔ ان میں سے دوسرے موضوع

---

(۱) مذکورہ حوالہ' حصہ دوّم' فصل: 17' ص 100' ترجمہ از کتاب: خداوندان اندیشہ سیاسی

بیان کرتا ہے کہ حکمران کوئی بھی عمل انجام دے اس سے لوگوں کا پیمان و عہد ختم نہیں ہوتا کیونکہ نمائندگی کا حق لوگوں کے باہمی پیمان کی وجہ سے حاکم کو منتقل ہوا ہے، حاکم کا لوگوں کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں کہ وہ کسی امر کو ملحوظ رکھنے کا پابند ہو۔(۱)

اس کے باوجود، ہابز کی نظر میں حاکمیت کا اختیار و اقتدار جب حیاتِ انسانی سے منسلک ہو تو محدود ہو جاتا ہے کیونکہ حکومت کے وجود کا مقصد زندگی کی حفاظت اور اُس کے لیے امن کا مہیا کرنا ہے۔ ہابز کی کتاب کے دوسرے حصے کے باب ۲۱ میں ''شہریوں کی آزادی کے بارے میں''(۲) بحث کی گئی ہے۔ بعض اہل نظر کی رائے میں اس میں ہابز کی سیاسی آراء کے تناقضات بھی موجود ہیں کیونکہ ہابز کی فلسفیانہ بحث کے مقدمات اس نتیجے کا تقاضا کرتے ہیں کہ حاکم کی طاقت مطلق اور لامحدود ہے۔ حکومت کے قیام کا مقصد اگرچہ معاشرے کی مصلحت کا اہتمام کرنا ہے، لیکن اس مصلحت کی شناخت کا مرکز بھی حکومت کے سوا کوئی اور نہیں۔ جب کہ شہریوں کو اُن کی زندگی خطرے سے دوچار ہونے کے موقع پر نافرمانی کا قانونی حق دینا ہابز کی مباحث سے برآمد ہونے والی کلیت کے نتیجے سے منطقی طور پر متصادم ہے۔

ہابز کا فلسفہ اور سیاسی فکر جو کچھ بھی ہو وہ اس کی مادی فکر کا ماحصل ہی ہے اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے اگرچہ وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں تاہم اس کے فلسفی و سیاسی نظام میں خدا کے وجود اور کسی دیگر مابعد الطبیعیاتی عامل کی کسی طور پر کوئی گنجائش نہیں۔ اس کا تصورِ کائنات حس و تجربے پر مبنی ہے، قرون وسطیٰ کے فلسفے سے ماہیت کے لحاظ سے مختلف ہے۔

ہابز کی نظر میں سیاست کا مقصد لوگوں کی مصلحت ہے، وہ لوگ جو اگرچہ طبعاً ایک دوسرے کے دشمن ہیں، لیکن بدامنی اور موت کے خوف نے انہیں عقل کا راستہ سجھایا ہے۔ یہ عقل انسان کی مصلحت کی طرف راہنمائی کرسکتی ہے اور یہ مصلحت دنیاوی

---

(۱) لیویاتھان، فصل: ۱۸، ص ۱۰۱ (۲) لیویاتھان، حصہ اوّل، فصل: ۲۱، ص ۱۱۲

زندگی کی امن و سلامتی کے سوا کوئی اور چیز نہیں۔ یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ ہابز کے پیش نظر جو کائنات اور فطرت (Nature) ہے وہ افلاطون، ارسطو اور قرون وسطیٰ کے اہل فکر کے تصورِ کائنات و فطرت سے بالکل مختلف ہے۔ ہابز کا تصور عقل بھی قدیم یونان کے تصورِ عقل سے مختلف ہے۔ قرون وسطیٰ میں بھی اگرچہ گاہے عقل اور اُس کے احکام کی مخالفت ہوتی رہی ہے لیکن قرونِ وسطیٰ کے بعض ماہرین الٰہیات کی جانب سے عقل کی مخالفت، نفسانیت اور عالم نفسانی کی طرف تنزل کے معنی میں نہیں بلکہ اس کا لازمی معنی آگے بڑھ جانا اور عالم عقل سے بالاتر عالم کی طرف بلند ہونا ہے۔ لیکن ہابز میکیاولی کی پیروی میں عقل کو مفادات اور مادی کائنات کے اسباب و خواہشات کی تکمیل کے لیے ایک آلہ بنا لیا ہے اور بالآخر اسے دنیائے فطرت کے اسباب و امور کی تشخیص دینے والی چیز کی سطح تک گرا دیا ہے۔ وہ اپنا سرمایہ خرد ایسے انسان کی خدمت کے لیے وقف کرتا ہے کہ خواہشات نفسانی اور حسّیات، جس کے وجود کی اہم ترین تجلیّات ہیں۔

ہابز کے انسان کا مقصد اس دنیا میں امن و سلامتی کا حصول ہے۔ اس کی مصلحت کا تقاضا ذلت آمیز، مفلوک الحال زندگی سے نجات ہے اور عقل بھی اس مقصد کے حصول اور اسی مصلحت کے اہتمام کا ایک فطری ذریعہ ہے۔

ہابز کی مصلحت اندیش اور مفاد پرست عقل کہ جو ماورائے مادہ کچھ دیکھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، جدید دنیا پر غالب ہے۔ یہ عقل اگر کسی بھی نوعیت کی باریک بینی اور بلند نظری کو ختم نہ بھی کر سکے تو انسان کے مادی اور دنیاوی مفادات سے بالاتر دیکھنے والے فکر و فلسفہ کو کم از کم لائق مذمت ضرور گردانتی ہے۔

بینتھم (۱۷۴۸۔۱۸۳۲ء) کی آراء اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں افادیت پسندی (Utilitarianism) (۱) کے کارآمد اور پسندیدہ فلسفے کی حیثیت سے واضح طور پر بیان کی گئی ہیں۔ تاہم یہ کوئی جدید چیز نہیں، ہابز کو

---

(۱) ہر وہ نظریہ جس کے مطابق ایک سیاسی مرکز اور حکومت کا مقصد نہ مشیت خداوندی کا اجرا ہو اور نہ لوگوں میں فضیلت کو پروان چڑھانا بلکہ صرف ان کے مفاد کو پورا کرنا ہو، مغرب کے سیاسی فلسفے میں اسے افادیت پسندی Utilitaramism سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بنیاد فلسفہ سیاسی در غرب، ص ۲۱۷

اس جہت سے بینتھم کا پیش رو سمجھا جاسکتا ہے۔(۱)

حکومت کی طاقت کے مطلق ہونے، کسی کے سامنے اُس کے جوابدہ نہ ہونے اور شہریوں کے اس کی بے چون و چرا اطاعت کرنے کے بارے میں شاید ہی کسی نے ہابز جتنی صراحت کی ہو اور اس جتنا اصرار کیا ہو۔

ہابز کے دور کے حالات و واقعات نے مبادیات سے ایسا نتیجہ اخذ کرنے میں اس فلسفی پر یقینی طور پر اثر کیا ہے اور شاید ہابز ان حالات کے زیر اثر چونکہ معاشرے کی نجات ایسی حکومت اور نظام کے قیام میں سمجھتا تھا اس لیے اس نے اپنے فکری مبادیات ترتیب ہی اس طرح دیئے ہیں کہ حتماً ایسے ہی نتیجے تک جا پہنچے۔ تاہم جو کچھ بھی ہو، وہ مقدمات اور یہ نتیجہ، ہابز کے زمانے کی روح سے مناسبت رکھتے ہیں اور اس امر کی واضح نشانی ہیں کہ ہابز گزشتہ دور سے جدا ہے۔ فکرِ ہابز اس کے اپنے زمانے کا آئینہ ہے۔ بالخصوص اس زمانے کی دو حقیقتوں کو ہم اُس کے آئینہ افکار میں دیکھتے ہیں۔ ایک نیا تصور کائنات جو ماہیت کے لحاظ سے گزشتہ تصور کائنات سے مختلف ہے اور دوسری بہت سی معاشرتی پریشانیاں جو بالخصوص مذہبی جھگڑوں سے پیدا ہوئی تھیں۔ معاشرہ فطری طور پر گزشتہ ذہنی و اقتصادی حالت سے ایسی جدید حالت کی طرف گامزن تھا کہ جس میں عالم فطرت کی طرف متوجہ معاش اندیش عقل کو مشکلات کے حل کی کلید سمجھا جاتا تھا۔ ہابز کے زمانے میں سرمایہ داری نے ایک نئی قوت کے طور پر ظہور کیا اور یہ ابھی مغربی معاشرے کی ایسی قوت کے طور پر اپنے پاؤں جمانے میں مصروف تھی کہ جس پر اقتصادی و اجتماعی اقتدار کا دار و مدار ہو۔

''خداوندان اندیشه سیاسی'' میں آیا ہے:

''سترھویں صدی کے پہلے نصف میں دو ایسے امور پیش آئے جنہوں نے ہابز سمیت یورپی دانشوروں پر بہت اثر کیا۔ ایک علم طبیعی کی ترقی جس کی

---

(۱) بنیاد فلسفہ سیاسی در غرب، ص ۲۱۷

تازہ تصویر، قدیم نقطہ نظر سے بالکل مختلف تھی۔ خصوصا سترھویں صدی، جس کے معروف ترین سورماؤں میں سے ایک گلیلیو (۱) بھی ہے، میں اس علم کا کائنات مادی کے بارے میں پہلا فرض اور کیفی تصور ایک ایسے تصور میں تبدیل ہو گیا جو صرف کمّی تھا۔ اس کے مطابق عالم ہستی کے وہ بے رنگ اور بے صدا ذرّے ریاضی کے دقیق حساب سے مکینکس کے سادہ اور قطعی قوانین کے مطابق محو حرکت ہیں ... ہابز، گلیلیو کے بیان کیے ہوئے اصول ریاضی کو عظیم آسمانی کرّات کے تمام مظاہر سے لے کر انسانی دماغ کے جزئی ترین اور خُرد ترین خلیے کی حرکات تک پر صادق جانتا تھا۔ اور اپنے مقصد کو آگے بڑھانے کے لیے وہ فرض کرتا تھا کہ جو کچھ بھی موجود ہے وہ جسم ہے یعنی جو کوئی بھی موجودیت رکھتا ہے، ایسے اجزاء سے تشکیل پایا ہے جو مکینکس کے قطعی قوانین کے مطابق حرکت میں ہیں ... اس طرح ہابز کے رائے میں ساری کائنات اہل علم کی تیز بین آنکھوں کے سامنے آشکارا ہے اور ایک طریقے سے ان سب کے بارے میں گہری تحقیق کی جاسکتی ہے کیونکہ ایک مجرد عنصر کی سادہ ترین حرکت سے لے کر کامل ترین انسانی معاشرے تک اس کے تمام حصے حرکت کے سادہ اور بنیادی قوانین کی یکساں پیروی کرتے ہیں ... البتہ بیان کیے گئے قوانین حرکت کی مدد سے ہابز خود، اپنے نفسیاتی اور عمرانی نظریے سے کوئی نتیجہ حاصل نہ کر سکا ... اور نہ اس نظریے کے لیے کوئی دوسری بنیاد فراہم کر سکا''۔ (۲)

بہر حال طبیعی علوم کی معجزہ گری کے بارے میں رجائیت روز بروز بڑھتی جا رہی تھی کیونکہ وہ حیران کن کامیابیاں حاصل کر رہے تھے۔ یہ اس دور کی نفسیاتی خصوصیات

---

(۱) اگر گلیلیو کے عہد سے کچھ ہی پہلے کے افراد کے ذریعے یہ راہ ہموار نہ ہو چکی ہوتی تو وہ بھی شاید اس مقام تک نہ پہنچ سکتا تھا۔

(۲) خداوندان اندیشہء سیاسی، ج 2، حصہ اوّل، ص ۱۰۸ تا ص ۱۱۰

میں سے ہے کہ جس میں ہابز موجود تھا۔ ہابز کے آثار میں ہم اس کی واضح نشانیاں دیکھتے ہیں۔

جونز لکھتا ہے:

''دوسرا امر جس نے ہابز کی فکر پر گہرا اثر ڈالا وہ انگلستان کی داخلی تشدد آمیز، وحشت انگیز اور خون ریز صورت حال تھی، جو داخلی جنگ کی وجہ سے پیدا ہوگئی تھی۔ ہابز کی انسانی فطرت نے یقیناً اُسے اس نتیجے تک پہنچا دیا کہ انسان ایسا حیوان ہے جو فقط اور فقط دو محرکات سے ہر کام اور ہر حرکت انجام دیتا ہے اور یہ دو محرکات ہیں خوف...... اور ذاتی فائدہ۔ اور دیگر محرکات ... ان دو بنیادی رجحانات ہی سے پیدا ہوتے ہیں''۔

موجود لڑائیاں، افراتفری اور معاشرتی ابتری، ہابز جیسے شخص کی رجائیت پر شک کا پردہ ڈال دیتیں اور نومولود جدید انسان کے چہرے کو مخدوش بنا دیتیں۔ جب کہ ہابز کی رائے میں تجربہ اور علم طبیعی، انسان کو خوش قسمت بنانے کے لیے کافی تھا اور اس کے سامنے سعادت کے دروازے کھول سکتا تھا لہٰذا اسی پس منظر کی وجہ سے بے جا نہ ہوگا اگر ہم اس نتیجے پر پہنچیں کہ ہابز نے معاشرے میں نظام کے قیام، افراتفری کے خاتمے اور سائنس و ٹیکنالوجی سے زیادہ سے زیادہ استفادے اور جدید تہذیب کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کے لیے ''حکومت مطلقہ'' تجویز دی۔

ہابز، انسانی سرشت کے بارے میں اپنے تجزیے کے آخر میں اور زمانے کے حالات واقعات کا جائزہ لیتے ہوئے سلطنت مطلق، جو ناقابل تغیر ہے، کے ناگزیر ہونے کے نتیجے تک پہنچا۔ البتہ اہم یہ ہے کہ یہ اطلاق اور لامحدودیت بھی ایک طبیعی و انسانی امر ہے اور یہ ایک تجزیہ و تحلیل اور عقلی غور و فکر کا حاصل ہے اور اسے کوئی ماورائی اور قدسی پہلو میسر نہیں۔

ہابز اگرچہ سلطنت مطلقہ کا حامی ہے، لیکن سلطنت کے لیے کسی مافوقِ انسانی

پہلو کا قائل نہیں۔ وہ ڈیموکریسی یا ارسٹوکریسی جیسی کسی طرز حکومت کی نفی نہیں کرتا۔ اس کی رائے میں حکومت کوئی بھی ہو، اہم یہ ہے کہ حاکمیت مکمل (Entire) اور نا قابل تقسیم (Indivisible) ہونی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ سلطنت کے جو حامی کوشش کرتے تھے، کہ بادشاہ کے اقتدار اور بادشاہت کی حقانیت کو قدسی اور ماورائی بنیاد کا حامل ظاہر کریں، وہ ہابز اور اُس کے نظریات سے زیادہ خوش نہ تھے۔ ہابز کا بادشاہ مافوق بشر اقتدار کا نمائندہ نہ تھا بلکہ وہ کاملاً ایک زمینی انسان تھا۔ وہ ارتقا پذیر اور بڑھتی ہوئی ایسی قوت کا نمائندہ تھا جسے بادشاہ کی علامتی طاقت کے سہارے:

۱۔ جاگیرداری نظام کو ختم کرنا تھا

۲۔ معاشرتی امور میں مذہب کے عمل دخل کو کم سے کم کرنا تھا

اور.....

۳۔ الٰہی یا فطری حاکمیت کی جگہ قوم کی حاکمیت اور اُس کے ارادہ و خواہش کی حاکمیت قائم کرنا تھا۔

زیادہ دیر نہ گزری تھی کہ جدید طبقے نے اپنے اندر جس قوت و طاقت کو محسوس کیا، اُس کی مدد سے بادشاہ کو بھی اپنے مقام پر لا بٹھایا۔ جدید طبقے نے اپنے زیر کنٹرول بادشاہ اور بادشاہت کو ایک مخصوص معاشرتی مقام پر گوارا کر لیا۔

ہابز کی فکر ایک عبوری دور اور برزخ کے حالات کو واضح کرتی ہے۔ اس سے گزرے تو پھر وہ دور آیا جو زیادہ مستحکم تھا اور جس کے سیاسی نظام کی بنیاد تاریخ عہد جدید کی اقتصادی و اجتماعی کیفیت سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ اس عہد نے لاک کی مدد سے اپنی تازہ ترین شکل وصورت کو مزید سنوار لیا۔

☆☆☆☆☆

۱۰

جدید آزادی پسند

جان لاک (۱۶۳۲۔۱۷۰۴ء) اگرچہ ہابز سے چوتھائی صدی بعد دنیا سے رخصت ہوا، پھر بھی ان دو اہل نظر کے درمیان نسبتاً یہی کم زمانی فاصلہ اُن کے افکار میں اختلاف کی توجیہ کرسکتا ہے۔ چنانچہ آخری تجزیے میں ہابز کے افکار کو لاک کے افکار کے مدمقابل نہیں بلکہ ان کے لیے خام مال سمجھنا چاہیے۔ ایسا خام مال جو واقعات کے تسلسل میں پختہ ہوتا رہا اور لاک کے ذہن میں پروان چڑھتا رہا اور تاریخ میں ''لبرل ازم'' کی اصلی بنیاد قرار پایا۔

لاک، عہد طفلی میں تھا جب برطانیہ میں جنگوں کا سات سالہ داخلی سلسلہ شروع ہوگیا۔ یہ جنگیں سیاسی پہلو بھی رکھتی تھیں اور مذہبی رنگ بھی۔ داخلی جنگ سیاسی، اقتصادی اور مذہبی اسباب رکھتی تھی تاہم اُس کا نمایاں ترین تاریخی سبب مذہبی ہی تھا۔ لیکن آخر آخر کامیابی اقتصادی قوتوں کو ہی نصیب ہوئی جو تازہ دم تھیں اور جنہوں نے بادشاہی نظام کا سہارا لے کر اپنی حریف قوتوں کو میدان سے نکال باہر کیا۔ زیادہ دیر نہ گزری تھی کہ ''سرمائے'' کے استحکام، حفاظت اور اس کے مستقبل کے لیے وہ حکومت کو بھی اپنے ارادے اور اختیار کے تحت لے آئیں۔

جدید تبدیلیوں نے لوگوں کے ذہن، زندگی، عقل اور جذبوں میں ایک طوفان برپا کردیا۔ اس سے نئے نئے واقعات اور خاص رجحانات، جو کبھی باہم متضاد بھی ہوتے، جنم لینے لگے۔ بادشاہت کے حامیوں اور رسم و رواج کے محافظوں کی بنیادیں ''نشاۃ جدید'' اور ''اصلاح دینی'' کی تند و تیز انقلابی تحریکوں کی وجہ سے ہل چکی تھیں۔

جاگیردار (Feudals) جو ابھی بھی اپنے زوال پذیر جاگیردارانہ اقتدار کی بقا کی خواہش لیے بیٹھے تھے، اُن کا بھی کم وبیش یہی حال تھا۔ ان کے علاوہ چار گروہ اور بھی تھے:

۱۔ وہ اہل فکر ونظر جو ایک نئی نظر سے دنیا کو دیکھ رہے تھے۔ وہ سائنس کی تعجب انگیز ترقیوں سے متاثر تھے اور مستقبل کا رجائیت سے انتظار کر رہے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ علم وفن، جو روز بروز زندگی کا چہرہ تبدیل کر رہا تھا، کی مدد سے دانش مند انسان آرام و آسائش کی حامل ایسی بہشت زمین پر بنا لے گا جو فطری اور انسانی آفتوں سے محفوظ ہو گی۔ روز افزوں ایجادات و اختراعات دور ہی سے اس بہشت کے دروازے دکھا رہی تھیں۔

اس گروہ کے لیے یہ بات اہمیت رکھتی تھی کہ ایسی فضا میسر آجائے، جس میں فکر کسی قید میں مقید اور کسی حد میں محدود نہ ہو۔ اہل نظر کی آزادی سے مراد پہلے درجے میں دین اور اس کی پابندیوں سے آزادی تھی۔

۲۔ دوسرا گروہ ان تاجروں، شہریوں اور متوسط طبقے کے لوگوں کا تھا جو سائنسی ترقیوں کی مدد سے اور بہت سے خطرات سے گزر کر ممتاز اقتصادی حیثیت تک پہنچ گئے تھے اور اسی مناسبت سے سیاسی وسماجی مرتبے کے طالب تھے۔ یہ گروہ بھی چاہتا تھا کہ سرمائے میں اضافے کے راستے میں حائل سب رکاوٹیں ختم ہوجائیں اور اُن کے مطلوبہ اقتصادی روابط اور لین دین میں آزادی ہو۔ وہ ایسی تمام دیواریں گرا دینا چاہتے تھے جو اُن کی ثروت اندوزی اور اس کے نتیجے میں دولت و ثروت کے من پسند مصرف کو روکیں یا سست کریں۔ فطری طور پر یہ لوگ زیادہ تر کیتھولک کلیسا، اس کی

پابندیوں نیز جاگیرداری، جس کی طاقت مالکیت زمین پر استوار تھی، کو اپنے مدّ مقابل سمجھتے تھے۔

۳۔ مذہبی اصلاح پسند تیسرا گروہ تھا، یہ لوگ اپنے تئیں دین کو اضافی رسوم اور تکلّفات سے پاک کرنا اور پوپ کی عالمی قیادت کا خاتمہ چاہتے تھے۔ یہ لوگ پوپ کے مرکز کو منحرف اور اسے عالم عیسائیت میں ''ام الفساد'' سمجھتے تھے۔

۴۔ چوتھے گروہ میں وہ لوگ شامل تھے، جو عدم مساوات اور ان مظالم پر فکرمند تھے، جن کا شکار لوگوں کی اکثریت تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ لوگوں کو اس ظلم وستم سے نجات دلانے کی کوشش ان کی ذمہ داری ہے، جس نے کلیسا اور دنیاوی حکومت کی صورت میں بھی انسانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر رکھا ہے۔ اس گروہ میں ایسے افراد بھی تھے جنہوں نے دین اور الٰہی ذمہ داری کے نام پر جدوجہد کی اور ایسے بھی تھے، جن کا دین سے کوئی تعلق نہ تھا یا اُن کی جدوجہد کا محرک دینی نہ تھا۔

پہلے تین گروہ بادشاہت کے قریب ہوگئے اور اُنہوں نے کوشش کی کہ اس کی تقویت کے ذریعے اپنے اصلی رقیبوں یعنی کلیسا اور جاگیرداری کو میدان سے خارج کر دیں۔ لیکن چوتھا گروہ اگرچہ کلیسا اور جاگیرداری کے مقابلے میں تو پہلے تین گروہوں کا ہم قدم اور ہم آواز تھا، لیکن بادشاہت کو بھی غلط سمجھتا تھا۔ گویا ہر کوئی اپنی سمجھ سوچ کے مطابق نئی سیاسی وسماجی تبدیلی کا خواہش مند تھا۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے دوران میں یورپ میں ان رجحانات کی موجودگی اور اثرات کا بخوبی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ مختلف قسم کے تشدد، بہت زیادہ ہنگاموں اور شور شرابے کے اُس طرف ۱۶۸۸ء میں انگلستان اور ۱۷۸۹ء میں فرانس

میں جس چیز کو کامیابی ملی وہ تحریک کی وحدت اور تبدیلی کا یکساں مفہوم تھا جو پورے یورپ میں ظاہر ہو رہا تھا اگرچہ تھوڑا بہت ظاہری فرق بھی تھا۔ انگلستان میں اسے پرشکوہ انقلاب (Glorious Revolution) کا نام دیا گیا۔ فرانس میں بھی عظیم انقلاب نے عملی شکل اختیار کرلی۔ یہ دونوں انقلابات درحقیقت اُس بیج کا پھل تھے جسے قرونِ وسطیٰ کے اواخر میں بویا گیا، سولہویں صدی میں چھوٹا سا پودا بنا اور سترھویں صدی کے اواخر میں ثمر لایا۔

مذہبی جنگوں اور سیاسی لڑائیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والی افراتفری نے ہابز جیسے افراد کو اس نتیجے پر پہنچا دیا کہ قرونِ وسطیٰ کے خرابوں میں جو کچھ رونما ہو رہا ہے، اُس سے نجات پانے کے لیے ایک طاقتور، تمرکز (Centralized) اور مطلق قدرت کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔ ایسی طاقت جو قوم کے اقتدار کی مظہر اور امن و امان کی ضامن ہو۔ اس کا وجود ہر چیز سے بڑھ کر خود اس نو مولود تہذیب کی بقا اور تسلسل کے لیے ضروری ہے۔ یہ وہ امر ہے جسے تمام اہل نظر، متوسط طبقہ اور معتدل دینی اصلاح پسند قبول کرتے تھے۔

البتہ تبدیلیاں اس قدر وسیع اور تیز رفتار تھیں کہ ''سیاست ہابز'' کے پرہیبت ایوان کی جاذبیت نصف صدی سے بھی کم تر مدت میں ختم ہوگئی۔ کیونکہ نظر میں جو بنیادی معیارات تھے، وہ کسی صورت بھی اس تہذیب کی ضرورتوں کی پورا نہ کرتے تھے لہٰذا اُس کی عمارت کو گرنا ہی تھا۔

لاک اس حساس دور کا توانا ترجمان ہے۔ وہ درحقیقت ایسا فرد ہے، جس نے کم از کم مغرب کے لبرل ازم کو اتنا مستحکم بنا دیا کہ تمام تر تبدیلیوں کے باوجود اس لبرل ازم کی بنیاد وہی رہی، جسے لاک کی فکر کا آئینہ پیش کرتا ہے۔

لاک کی زندگی میں برطانیہ میں تین اہم اور نتیجہ خیز واقعات رونما ہوئے۔ ان میں سے آخری واقعہ وہ پرشکوہ انقلاب ہے، جو ایک ایسی پائیدار آئینی حکومت کا سبب

بنا، جو عہد جدید کی سیاست کے اہم ترین ستونوں میں سے ہے۔

لاک کی اہم کتاب (Two Treatises of Government) "دو رسالہ درباب حکومت" (۱) خود لاک کے بقول اس جذبے کے تحت لکھی گئی کہ ۱۶۸۸ء کے پرشکوہ انقلاب کی حقانیت کو ثابت کر سکے۔ یہ وہی انقلاب ہے کہ جس کے نتیجے میں ولیم آف اورنج (William of Orange) نے آئینی حکومت کو مستحکم کیا۔(۲)

لاک نے جدید تہذیب سے ہم آہنگ اہم سیاسی نظام کی صورت گری کی۔ لبرل ڈیموکریسی کے حامیوں کے عمل اور روش میں تمام تر تبدیلیوں کے باوجود یہ صورت سیاسی مفکرین کے فکر و عمل کے لیے راہنما ہے۔ لاسکی کہتا ہے کہ لاک کے شعار تھے:

عقلیت پسندی (Rationalism) برداشت (Tolerance) اور آئینی حکومت ۔(۳)

عملاً جو کچھ کامیاب ہوا، اکثر اہل نظر کے ذہنی نظام کی بنیاد بنا، غالب طور پر اجتماعی زندگی کی اساس قرار پایا اور جس نے دیگر فکری میلانات اور زندگی کے مجوزہ دیگر نظاموں کو شکست سے دوچار کر دیا، کیا وہی کچھ نہ تھا کہ جس کی لاک نے بشارت دی تھی؟

''لاک کا فطری حقوق (Natural Rights) اور لوگوں کے لیے آزادی اور ملکیت کے ذاتی حق پر اصرار اُن افکار کا عکس تھا، جو معاشرے میں موجود تھے۔ کیونکہ معاشرے کا تقاضا تھا کہ ہر شخص کو اس کی کوشش اور

---

(۱) لاک کی اہم تصنیف ''دورسالہ درباره حکومت'' سیاست کے بارے میں ہے۔ اس میں دو مقالے ہیں۔ پہلا سررابرٹ فلمر (Sir Robert Filmer) کے دعووں کی رد میں ہے، جس نے کوشش کی تھی کہ بادشاہت کا جائز ہونا اور اس کے لیے الٰہی پہلو ثابت کرے اور ایک طرح کی دینی حکومت کے طور پر اس کی توجیہ کرے۔ جب کہ لاک اس بات کو قبول نہیں کرتا تھا۔ دوسرا مقالہ آزادی اور حکومت مدنی کے بارے میں لاک کے نظریات کی تفصیل و توضیح پر مشتمل ہے اور اس میں اس کی فلسفیانہ توجیہ بھی کی گئی ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کا سچا دین آزاد منشی کا مؤید ہے۔

(۲) John Locke, On Politics and Education, Walter J.Black, New York, 1947, P71

(۳) سیر آزادی در اروپا، ہارولڈ جی لاسکی، ترجمہ: مقدم مراغہ ای، شرکت سہامی کتابھای جیبی، ۱۳۵۳، ص ۱۵۲

محنت کے بدلے مزدوری اور صلہ ملنا چاہیے۔ وہ معاشرے کو ایسے افراد کا مجموعہ سمجھتا تھا، جو باہمی مفادات کی وجہ سے مل جل کر زندگی گزار رہے ہیں۔ اس کے نزدیک حکومت کا دائرہ عمل انہیں اختیارات تک محدود ہونا چاہیے جو افراد نے حکومت کے سپرد کیے ہوں۔ وہ بآسانی حکومت کو ایک ایسی تنظیم قرار دیتا ہے کہ جس کے ذمے اُن افراد کی حمایت ہے کہ جنہوں نے اپنی ذاتی کوشش سے سرمایہ جمع کیا ہے"۔(۱)

جدید سیاسی فکر کے میدان میں لاک کا مقام بہت بلند اور ممتاز ہے کیونکہ درمیانی صدیوں میں جس تحریک کا آغاز ہوا اور جس نے ایک تعبیر کے مطابق انسان کو میکیاولی فکر ونظر سے زندگی کے تازہ مرحلے میں داخل کر دیا، وہ اس انگریز فلسفی کے نظریات میں پھلی پھولی۔ اس کے بعد تہذیب جدید جس نے نئی اور متغیر کرنے والی آراء کے سامنے آنے سے نظری و تجربی علوم کے میدان میں غیر معمولی غرور اور اعتماد حاصل کرلیا تھا، متوسط طبقے کی اقتصادی قوت' شجاعت اور بلند پروازی کی مدد سے خیال انگیز مستقبل کی طرف بڑی امید کے ساتھ اپنی رفتار تیز کردی۔

لاک کا واضح اور سادہ بیان درحقیقت اس معاشرتی و سیاسی نظام کی شفاف آئینے میں ایک تصویر تھا کہ جو جدید تہذیب کی روح سے بہت ہم آہنگی رکھتی تھی۔

انسانوں کے مابین مشترک فردی عقل کی خصوصیات کے بارے میں رجائیت کا ایمان، تنہا قابل اعتماد وسیلے کی حیثیت اختیار کرگیا۔ لاک کے زمانے کی نمایاں خصوصیات یہ تھیں کہ دین کی نفی کی طرف میلان بڑھتا جارہا تھا اور کشفِ حقیقت، کسبِ منفعت اور معاشرے کی ہدایت کا منصب اس عقل کے سپرد کردینا چاہتے تھے کہ جو حس اور تجربے پر انحصار کرتی ہو۔ فکری و جذباتی فضا یہ تھی کہ حقیقت مطلق اور عالمِ ماوراء کی نفی کی جارہی تھی یا اُسے ناقابل شناخت قرار دیا جارہا تھا۔

---

(۱) سیر آزادی در اروپا، ہارولڈ جی لاسکی، ترجمہ: مقدم مراغہ ای، شرکت سہامی کتابھای جیبی، ۱۳۵۳، ص ۱۵۲

''طاقت'' کی موجودیت اور حقانیت اگر نظام اجتماعی کی بنیاد نہ بھی ہو تو اُس کا اہم ترین لازمہ ضرور ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس طاقت کے لیے منبع اور سرچشمہ کسے قرار دیا جائے۔ دنیائے قدیم میں طاقت کا سرچشمہ وہ فطرت (Nature) سمجھی جاتی تھی، کہ انسان بھی جس کا ایک جزو تھا۔ قرون وسطیٰ میں اس کا ماخذ عالم ماوراء تھا یعنی سیاسی طاقت خدا کی لایزال قدرت کا پرتو تھی۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ دور جدید میں سیاست اور سیاسی اقتدار و طاقت کی کس طرح توجیہ اور تاویل کی جائے؟

ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ تاریخ کے عہد جدید میں ''دنیاوی انسان'' کو بنیادی حیثیت حاصل تھی، لہٰذا ایسے وجود کے لیے قدرت و طاقت بھی طبعی طور پر قابلِ فہم اور قابلِ توجیہ تھی۔ لیکن انفرادی طور پر انسان خود اس امر کی توجیہ کرنے والا نہیں ہوسکتا تھا کہ وہ سیاسی اقتدار کا سرچشمہ ہے یا نظام اجتماعی کے لیے ناگریز ہے۔ لہٰذا جدید انسان کے لیے ضروری تھا کہ وہ سیاسی اقتدار کے لیے ایک اجتماعی سرچشمے کی جستجو کرے۔ اس اجتماعی سرچشمے کے لیے اگرچہ بعد ازاں مختلف تعبیرات' تفاسیر اور توجیہات سامنے آئیں، لیکن عصر جدید کے آغاز میں جو کچھ پیش کیا گیا اور کم و بیش اسی طرح آج بھی معتبر ہے اور وہ ''قوم'' Nation کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ جدید فکر میں افراد اگرچہ اصالت کے حامل تھے، لیکن ایسے مشترکات موجود تھے کہ جو افراد کو باہم مربوط کرتے تھے۔ اب جب انسان اور اس کی دنیا کو اصالت حاصل ہے تو پھر سیاسی اقتدار کا سرچشمہ اور اس اقتدار کی حقانیت کا ماخذ بھی یہی دریافت شدہ مشترک امر کیوں نہ ہو کہ جس کا نام ''قوم'' رکھا گیا۔

''اقتدار'' اور ''نظام اجتماعی'' کے دنیاوی ہو جانے یعنی (Secularism) سیکولرازم کو اگر ہم جدید تہذیب کی بنیادیں قرار دیں، تو مندرجہ ذیل گفتگو بڑی دل نشیں معلوم ہوگی:

''ہم میکیاولی سے متفق ہوں یا نہ ہوں، ہمیں یہ بات قبول کرنی چاہیے کہ

نیشنل ازم اور سیکولرازم کے دو نظریے تخلیق کرنے کی وجہ سے وہ مغرب کے سیاسی فلسفے کی گردن پر عظیم حق رکھتا ہے''۔(۱)

میکیاولی کے بعد جان بڈن (۱۵۳۰۔۱۵۹۶ء) نے حاکمیت اور حکومت، نیز حاکمیت کو مطلق و دائم جاننے میں فرق واضح کیا۔ اس طرح اُس نے ذہنوں کو اقتدار اور طاقت کی بنیاد اور سرچشمے کی طرف پہلے سے زیادہ متوجہ کیا۔ وہ میکیاولی سے زیادہ قرون وسطیٰ اور اُس کی فکری و قدری روایات سے زیادہ دل باندھے ہوئے تھا، لیکن حاکمیت اور سیاسی و اجتماعی طاقت کی بنیاد کے بارے میں اُس نے متعدد نئے اور تازہ نکات بیان کیے ہیں، جو اُس کے طولانی اور مکرّر بیانات میں موجود ہیں۔(۲) یہ وہ بیانات ہیں کہ جن کے چہرے پر عصر جدید کی فکر و نظر کی مہر لگی ہے۔ اس کے بعد ہابز کی باری آتی ہے تاکہ وہ قرونِ وسطیٰ کے گرتے ہوئے کلامی، فلسفی و اجتماعی ستونوں کی جگہ ''قوم'' کی عمارت کی تعمیر و استحکام کے لیے محکم تر ستون فراہم کرسکے۔ میدان سرنوشت میں جو نئی طاقت ظہور کررہی تھی، اُس کے لیے ہابز نے اپنے دور کی بے قراری، آشفتگی اور اضطراب سے متاثر ہوکر مطلق و مقتدر حکومت کو مدار اور محور قرار دیا۔ اگرچہ وہ بادشاہت کو ہر درد کی دوا جانتا ہے، لیکن جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جاچکا ہے، اُس کے نظریاتی اصول بادشاہت کی طرف مائل ہونے سے زیادہ ایک برتر اور بے چون و چرا طاقت کے جوہر اور خمیر سے وابستہ ہیں۔ حکومت سے اُس کی مراد ایک ایسی طاقت ہے جو نظام اجتماعی کی مظہر ہو، ایک ایسا نظام جس کا مقصد لوگوں کے لیے امن وامان اور اُن کے مابین اتحاد کا قیام ہو۔

ہابز کے پیش نظر طاقت اور اقتدار کا سرچشمہ اور بنیاد ماورائی اور مافوق بشری پہلوؤں سے محروم ہے، اور اس کی جڑ زمینی انسان کی مفاد طلب اور مصلحت کوش فطرت میں تلاش کرنی چاہیے۔اس کے ہاں ''قوم'' ایک مظہر ہے، جو طاقت و اقتدار کی بنیاد

---

(۱) بنیاد فلسفہ سیاست در غرب، ڈاکٹر حمید عنایت، فرمند پبلی کیشنز، اشاعت اوّل ۱۳۴۹، ص ۱۶۲
(۲) خداوندان اندیشہ، ج ۲، حصہ اوّل ص ۵۹

بن سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہابز کے افکار، جیسے ایک خود غرض بادشاہت کی خدمت کرسکتے تھے، اسی طرح آسانی سے کرام ویل (Oliver Cromwell) جو بادشاہت کے خلاف تھا، کی بے چون و چرا طاقت کے مؤید اور توجیہ کرنے والے بن گئے۔

بہرحال ہابز جیسے افراد کی نظر میں جو چیز بنیادی اہمیت رکھتی تھی وہ معاشرے میں صرف انسانی نظم و ضبط اور امن و امان کا قیام اور اس کا تسلسل تھا۔ اور جب جدید طاقت کے سرچشمے اور اس کی حقانیت کی بنیاد اطمینان بخش طور پر مضبوط ہوگئی، تو اس طاقت نے کوشش کی کہ حکومت کو ''نفاذ طاقت کے ہتھیار'' اور ''وسیلے'' کی حیثیت سے اپنے سامنے جھکالے۔ طاقت و قدرت کو کنٹرول کرنا وہ آخری قدم تھا، جو جدید تہذیب کے ستونوں کو استحکام بخشنے کے لیے اٹھایا جانا چاہیے تھا۔ بلاشبہ لاک کی حیثیت اس سلسلے میں دوسروں کی نسبت اہم تر اور بالاتر ہے۔ یعنی انسان کی حساب گر عقل کی بنیادی حیثیت، دوسروں کے نظریات اور عقائد کو برداشت کرنا اور آئینی حکومت، جو جدید تہذیب کے اہم ارکان میں سے ہیں، وہ لاک کے اثرات اور افکار میں دوسروں کی تحریروں اور گفتگو کی نسبت زیادہ واضح، مدلل اور روشن طور پر بیان ہوئے ہیں۔

پہلے اشارہ کیا جاچکا کہ لاک جس زمانے میں پیدا ہوا اور پروان چڑھا اُس میں امور زندگی میں علم کے ایک مشکل کشا اور قابل اعتماد سہارے کی حیثیت سے، ''تجربے'' سے امید باندھی گئی تھی۔ ایسے میں یہ بات قابل تعجب نہیں کہ لاک جیسا مقتدر شخص تجربے پر زور دیتا تھا۔

لاک فطری تصورات کا منکر ہے۔(۱) اسی طرح عمل اور اخلاق کو فطری بنیاد سے محروم سمجھتا ہے۔(۲) اس کے نزدیک علمی تصورات آخرکار ''احساس ظاہر'' (Sensation) یا ''مراقبہ نفسانی'' (Reflection) جو احساس درونی ہے، کی طرف لوٹ جاتا ہے۔(۳) نیز اخلاقی تصورات کا سرچشمہ بھی تجربی ہے اور وہ بھی بیرونی

---

(۱) ''رسالہ ای در باب فہم بشری' کتاب۱' فصل۱' ص۹۳۔ اس رسالے میں جتنے بھی اقوال نقل کیے گئے ہیں وہ ''مجموعہ بزرگ آثار غربی'' سے ہیں۔ صفحات کے نمبر سے مراد اس مجموعے کی جلد ۳۵ کے صفحات کے نمبر ہیں۔ اس جلد میں لاک، برکلے اور ہیوم کے نظریات بیان کیے گئے ہیں:

(۲) ایضاً، ص۱۰۳ (۳) ایضاً، ص۱۲۱

احساس کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔البتہ لاک یقینی اور فطری عقلی بنیادوں کا انکار نہیں کرتا۔(۱)

شناخت اور علم سے متعلق حسّی امور جزئی ہیں، لاک اس طرح کی علم و شناخت سے بالاتر ایک اور شناخت کا قائل ہے کہ جس کے مندرجہ ذیل تین درجے ہیں:

۱۔ شہود (Intuition) (۲)

۲۔ برہان (Demonstration) (۳)

۳۔ ایمان (Faith) یا رائے (Opinion) (۴)

لاک کے نزدیک جو علم شہود و برہان کے درجے تک نہ پہنچے وہ معرفت یا علم نہیں بلکہ ایمان یا رائے ہے۔ لاک معرفت ایمانی کو شہودی و عقلی معرفت کے متوازی قرار دیتا ہے یعنی اُسے غیر عقلی جانتا ہے لیکن عقل کے مخالف نہیں۔ (۵)

البتہ یہ فیصلہ لاک کی خدا پرستی کے منافی نہیں۔ ایک تو یہ فلسفی خود بھی نرم خو اور امن پسند طبیعت کا مالک تھا اور دوسرا معاشرتی تقاضے بھی ایسے تھے، جن کی بنا پر اُس نے اپنے بعض معاصرین اور متاخرین کے برعکس ایمان، وجود خدا اور دین کا انکار نہیں کیا۔ البتہ اپنے فکری نظام کے ٹکڑوں کو باہم مناسب طور پر جوڑنے اور اس کے ستونوں کی مضبوطی کے لیے نیز عصری تقاضوں کے پیش نظر اُس نے ایمان و دین کے موضوعات کو انسانی شناخت کے دائرہ کار سے خارج قرار دے دیا اور معرفتِ دینی کو ماورائے عقل نہ کہ خلاف عقل گردانا۔

لاک کا نظریہ ہے کہ اگرچہ ہم دینی موضوعات اور عالی و الٰہی امور کو عقل کے ذریعے نہیں سمجھ سکتے تاہم ان امور کے بارے میں وحی کے ذریعے خدا کی گواہی، ان کی قطعیت کو آشکار کرتی ہے۔ (۶)

---

(۱) تاریخ فلسفہ، کاپلسٹن، ج ۵، ص ۱۴۰
(۲) رسالہ در باب فہم انسانی، کتاب چہارم، فصل ۲، شمارہ ۱، ص ۳۰۹
(۳) ایضاً، ص ۳۰۹
(۴) ایضاً، ص ۳۱۲
(۵) ایضاً، ص ۳۷۱
(۶) ایضاً

لاک جدید دنیا کی حالت اور انسان کی جدت پسند طبیعت کی توجیہ کرتا ہے، لہٰذا اس کی فکری بنیاد ''عقل عرفی'' پر استوار ہے۔ بنابریں وہ عقل و ایمان کو ایک دوسرے کے ساتھ نہیں بٹھا سکتا، نیز یہ امر فطری ہے کہ وہ قرون وسطیٰ کے اپنے اسلاف کی طرح عقل کو ایمان کی خدمت پر مامور نہیں کرنا چاہتا۔

وہ مسئلے کے حل کے لیے ایمان کو ماورائے عقل قرار دیتا ہے، لیکن اس ایمان میں عقل سے تعرض کرنے کی طاقت نہیں۔ لاک کی رائے میں ایمان کو عقل کے لیے کوئی پابندی ایجاد نہیں کرنی چاہیے، بلکہ اس کے برعکس ایمان کو چاہیے کہ وہ عقل کی قید میں مقید ہوجائے۔ لاک، ایمان کو اُس کے تمام تر احترامات کے ساتھ بلند مقام پر بٹھاتا ہے، لیکن اس کے ہاتھ پاؤں بڑے ادب کے ساتھ انسانی عقل سے باندھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ایمان چونکہ عقل کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لیے غیر عقلی امور بھی ایمان کا تقاضا اور حصہ نہیں ہوسکتے۔(۱) البتہ لاک کی نظر میں ماورائے عقل اور غیر عقلی امور کی شناخت کے لیے آخری قاضی، خود عقل ہی ہے۔ اس طرح بڑی مہارت اور ظرافت سے ایمان کی نفی کیے بغیر لاک اُسے عقل کے ذریعے کنٹرول کرلیتا ہے اور اس طرح عقل ایسا مقام حاصل کرلیتی ہے کہ علم کے میدان اور ایمان کی حدود میں بھی فصل الخطاب بن جاتی ہے۔

لاک کے نقطۂ نظر سے قانون بھی نئی دنیا کی مناسبت سے خاص مقام رکھتا ہے، البتہ اس کی یہ تین قسمیں ہیں:

۱۔ الٰہی قانون (Divine law)

۲۔ مدنی قانون (Civil law)

۳۔ عرفی قانون (The Law of Opinion or Reputation)(۲)

قانونِ الٰہی وحی پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے دوسروں سے برتر ہے اور اخلاقی

---

(۱) رسالہ در باب فہم انسانی، کتاب چہارم، فصل ۲، شمارہ ۱، ص ۳۸۷

(۲) ایضاً، ص ۲۲۹۔۲۳۰

امور میں حق و ناحق کا آخری فیصلہ یہی قانون کرتا ہے۔ البتہ یہ انسانی عقل ہے جو طبیعی اور الٰہی قوانین کی شناخت کا امکان فراہم کرتی ہے اور یہی وحی و غیر وحی، الہام شدہ اور غیر الہام شدہ امور میں فرق کرنے والی ہے،لہٰذا حقیقی اور فیصلہ کن کردار انسانی عقل کے سوا اور کوئی ادا کرنے والا نہیں۔

''لاک'' کی سیاست بھی فلسفیانہ فکر کا نتیجہ اور ایک فلسفی کے عقلی غور و فکر کا حاصل ہے۔ اُس کی یہ رائے بھی ہے کہ سیاست ایک فطری امر ہے اور انسانی فطرت کے اندر اس کی جڑیں موجود ہیں۔

لاک، طبیعی حالت کے وجود کے اصول میں ہابز کا ہم فکر ہے، البتہ لاک طبیعت کی جس ماہیت تک پہنچتا ہے وہ اس سے بنیادی فرق رکھتی ہے کہ جسے دریافت کرنے کا مدعی ہابز تھا۔

فطری حالت لاک کی نظر میں وہ حالت ہے جس میں انسان معاشرے کا حصہ بننے سے پہلے رہتا تھا۔(۱) البتہ یہ حالت بھی اپنے مقام پر ایک قاعدہ اور قانون رکھتی ہے، اور یہ وہی قانون ہے جسے عقل نے دریافت کیا ہو۔ لاک کی ''طبیعی حالت'' انسانوں کے مابین مساوات کو ناگریز قرار دیتی ہے اور اُس کا لازمی تقاضا اُن کی جان، مال اور آزادی کی سلامتی کے ساتھ امن و امان کا قیام ہے۔(۲)

ہابز تو جنگ کی حالت کو بھی فطری سمجھتا تھا، اس کے برعکس لاک، جنگ و جدل کو خلاف فطرت جانتا ہے۔(۳) دوسرے لفظوں میں طبیعی حالت جو انسان کی انسانیت اور انسان ہونے کا تقاضا ہے، وہ خیر، صلح اور امن کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ طبیعی یا فطری حالت فرد کی آزادی پر مبنی ایک اخلاقی نظام ہے۔ البتہ یہ نظام اور آزادی

---

(۱) رسالہ در باب فہم انسانی، کتاب چہارم، فصل ۲، شمارہ ۱، ص ۲۲۹۔۲۳۰

(۲) ''دو رسالہ در باب حکومت'' مقالۂ دوم، فصل دوم، بند ۴ تا ۶، ص ۲۵۔۲۷۔ ''کتابہای بزرگ جہانِ غرب'' کی جلد ۳۵ اس رسالے کا عنوان اس طرح نقل کیا گیا ہے۔
"An Essay Concerning the true Original Extent and end of Civil Government"
اسے عام طور پر اس مختصر عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے: "Concerning Civil Government"

(۳) ایضاً، ص ۲۵۔۲۶

انسانوں کی ہوا و ہوس اور خواہشات کا تقاضا نہیں بلکہ ایک معقول امر ہے اور انسانی عقل آسانی سے یہ بات جان سکتی ہے۔(۱)

لاک کی رائے میں حقوق اور قوانین، فطری بنیاد رکھتے ہیں۔ حق، آزادی کے مساوی ہے اور قانون کے ساتھ ذمہ داری آجاتی ہے۔(۲) البتہ یہ آزادی اور ذمہ داری فطری وطبعی ہیں۔ لاک کی نظر میں طبعی حقوق میں سے حق ملکیت خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے رسالہ "حکومت مدنی" کے پانچویں باب میں خاص طور پر یہ ثابت کیا گیا ہے، کہ ملکیت اور اس کے لوازم انسان کا طبعی و الٰہی حق ہیں۔(۳) یہ بات قابل بیان ہے کہ ملکیت سے لاک کی مراد فقط مال و جائیداد (Estates) نہیں بلکہ اس میں جان (Lives) اور آزادی (Liberties) بھی شامل ہے۔(۴) لاک کی نظر میں طبعی اور فطری حالت چند خصوصیات کی حامل ہے، جن میں ''مساوات'' اور ''آزادی'' بھی شامل ہیں۔ لیکن معاشرے میں نظم و انتظام نہ ہو تو یہ خصوصیات ہمیشہ خطرے کی زد پر رہتی ہیں۔ یہی وہ مخصوص اور معقول خطرہ ہے جو لوگوں کو معاشرے کی تشکیل کے لیے ابھارتا ہے۔(۵) پس ''متمدن معاشرے'' کا ایک معقول مقصد ہے اور یہ مقصد ملکیت یعنی لوگوں کے ''مال'' ''جان'' اور آزادی کی حفاظت ہے۔(۶) لائق توجہ نکتہ یہ ہے کہ معاشرے کا مقصد لاک اور ہابز کی نظر میں تقریباً ایک ہے۔ اگر ان میں کوئی فرق دکھائی دیتا بھی ہے، تو وہ صرف اس تک پہنچنے کا طریقہ ہے۔(۷) لاک کے سیاسی نظام فکر میں ایک اور اہم نکتہ موجود ہے اگرچہ گزشتگان کی آراء میں بھی بخوبی اس کا سراغ لگایا جاسکتا ہے، لیکن لاک نے اولاً زیادہ واضح طور پر اسے بیان کیا ہے اور اس کی توجیہ کی ہے ثانیاً اُس نے زیادہ زور دے کر اس کا اہتمام کیا ہے۔

---

(۱) ''دو رسالہ در باب حکومت'' مقالۂ دوم، فصل دوم، بند۴ تا ۶، ص ۲۶
(۲) ایضاً (۳) ایضاً، ص ۳۰
(۴) ایضاً، ص ۵۳ (۵) ایضاً
(۶) ایضاً (۷) خداوندان اندیشہء سیاسی، ج ۲، حصہ اوّل، ص ۲۰۱

لاک کی رائے میں اجتماعی و مدنی نظام کی موجودیت کی بنیاد اور اس کی حقانیت کا معیار لوگوں کی رضامندی (Consent) کے سوا کوئی اور چیز نہیں اور چونکہ عام طور پر تمام لوگوں کا اجماع ممکن نہیں ہوسکتا، اس لیے اُس کی رائے میں ''اکثریت کی رضامندی'' اجتماعی اور سیاسی نظام کا مبنٰی اور بنیاد ہے۔(۱)

لاک کی نظر میں رضامندی سے حاصل ہونے والا پیمان اور معاہدہ غایت و مقصد کی طرف لے جانے والا ہوتا ہے اور یہ غایت و مقصد لوگوں کے جان و مال اور آزادی کے محفوظ ہونے کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ حکومت کے وجود کا فلسفہ بھی یہی ہے۔(۲) لہٰذا حکومت یقینی طور پر ان حدود سے تجاوز کرتے ہوئے معاشرے کے دیگر امور میں مداخلت کا حق نہیں رکھتی۔

لاک نے جن مناسب اصولوں کا انتخاب کیا، ان کی مدد سے شعوری طور پر اس نتیجے تک پہنچا کہ عہد جدید کے نئے سیاسی و اجتماعی نظام کا اہم ترین ستون مغرب کی تاریخ ہے۔ اس کی رائے میں جن ذمہ داریوں کے پیش نظر حکومت قائم ہوتی ہے، وہ اسے ''مطلق'' نہیں رہنے دیتے۔ حکومت کا وجود مطلق ہے اور نہ دائمی، بلکہ شہریوں کی آزادی اور جان و مال کی حفاظت سے مشروط ہے اور اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو لوگوں کو حق حاصل ہے، کہ وہ حکومت کو معزول کردیں۔ نیز حکومت کے خلاف قیام کے برحق ہونے کا فیصلہ اور اس کا حق بھی خود عوام کو حاصل ہے۔ ''رسالۂ دوم دربارۂ حکومت'' کے انیسویں باب میں لاک نے حکومت کی برخاستگی اور معزولی، اس کے طریقوں اور اس بارے میں متصور مفروضوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔(۳)

ریاستی اداروں میں علیحدگی (Separation) کا اصول، جسے مونٹیسکو نے فصاحت اور خصوصی اہمیت سے بیان کیا اور آج بھی جسے جدید سیاسی نظاموں میں ایک

---

(۱) دربارۂ حکومت مدنی، فصل ۸، بند ۹۵ تا ۹۸، ص ۴۶ ـ ۴۷

(۲) ایضاً ص ۵۳ (۳) ایضاً ص ۷۳

قبول شدہ محور کی حیثیت حاصل ہے، لاک کے نظریات میں بھی صراحت سے بیان ہوا ہے۔ اگر چہ اس مطلب کے نئے ہونے کے لحاظ سے توقع نہیں کرنا چاہیے کہ اس کی مفاہم کی حدود بالکل وہی ہوں، کہ صدیوں فکر و تجربات سے گزرتے ہوئے اہل فکر و عمل جن تک پہنچے ہیں۔

لاک جن تین ریاستی اداروں کا ذکر کرتا ہے، وہ یہ ہیں:

۱۔ مقنّنہ (Legislative Power) یہ قانون سازی کا مرکز ہے اور نظم و ضبط کے قوانین کی تشخیص اور منظوری اور نظارت اسی کے سپرد ہے۔ (۱)

۲۔ منتظمہ (Executive Power) معاشرے کے نظم ونسق کی ذمہ داری کے علاوہ عملاً فیصلہ کرنے کا فریضہ بھی اسی کے ذمہ ہے۔(۲) بعد ازاں عدلیہ کو مقنّنہ اور منتظمہ سے الگ کر دیا گیا۔

۳۔ وفاقیہ (Federative Power) اس کے ذمے بیرونی ممالک سے ملک کے روابط کو منظّم کرنا اور بین الاقوامی امور کا نظام چلانا ہے۔(۳)

لاک کی نظر میں بھی حکومت ہر طرح کے قدسی پہلو سے عاری ہے اور کوئی ماورائی بنیاد نہیں رکھتی۔ اس کی شناخت فقط عقل کے زیر سایہ کی جاسکتی ہے اور وہ صرف عقلی معیار و میزان سے قابلِ توجیہ ہے، اور اسی طرح سے ہی اس کی قدر و قیمت ماپی جاسکتی ہے۔

حکومت ایک عقلی معاملہ ہے، کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس کے اقتدار اور حقانیت کو انسان کے مصلحت اندیش اور فائدہ طلب عقلی معیارات سے ماپا جاتا ہے۔ لاک کے نزدیک عقل، دنیائے جدید کی عقل ہے۔ جسے خدا نے دنیا کے انسانوں کو مشترکہ طور پر

---

(۱) دربارۂ حکومت مدنی، فصل ۸، بند ۹۵ تا ۹۸، ص ۵۵ (۲) ایضاً ص ۵۸
(۳) ایضاً، ص ۵۹

عطا کیا ہے تاکہ اُسے زندگی سے بہتر استفادہ، رفاہ اور کامیابی کے لیے کام میں لا سکیں۔(۱)

لاک کی عقل کہتی ہے:

''زمین اور جو کچھ اس میں ہے، انسان کو اس لیے دیا گیا، تاکہ وہ اس کے وجود کے لیے مددگار اور اُس کے لیے آسائش مہیا کرسکیں۔ تمام طبیعی ثمرات اور زمین میں پروان چڑھائے گئے تمام حیوانات، عالم فطرت کے دست فیاض کی عطا ہیں۔ یہ سب کچھ نوع انسان کے لیے مشترک ہے، اور اصولی طور پر کوئی بھی دوسروں کے مقابلے پر ذاتی حیثیت سے خاص ملکیت کا حق نہیں رکھتا''۔(۱)

''اصالت فرد'' (Individualism) کا نظریہ وہ محور ہے کہ فلسفہ لاک اور بہت سے اہل نظر کی آراء جس کے گرد گھومتی ہیں اور اس کا مقصد ایک اصلی ''فرد'' کے مفادات کا حصول ہے۔ Individual کی آزادی ایک فطری و طبیعی امر ہے، جس کا پاس کیا جانا چاہیے۔

''لوگ ... کامل آزادی سے اور بلامناقشہ قانون فطرت کے تمام حقوق و امتیازات سے بہرہ مندی کا حق لے کر پیدا ہوئے ہیں۔ ہر فرد دنیا کے تمام افراد کے ساتھ برابر ہے۔ فطرت نے انسان کو یہ حق دیا ہے کہ جان و مال اور آزادی پر مبنی اپنی ملکیت کے ہر نقصان اور تجاوز کے مقابلے میں اپنی حفاظت کرے۔ (۲)

ایک اور مقام پر:

''فطری و طبیعی طور پر چونکہ سب افراد آزاد، مساوی اور الگ الگ ہیں اور کسی کو بھی اس کے فطری حقوق سے محروم نہیں کیا جاسکتا اور نہ اُس کی

---

(۱) دربارۂ حکومت مدنی، فصل ۸، بند ۹۵ تا ۹۸، ص ۳۰
(۲) ایضاً، ص ۴۴ ---- خداوندان اندیشۂ سیاسی کا ترجمہ، ج ۲، حصہ اوّل

اپنی مرضی کے بغیر کسی دوسرے سیاسی اقتدار کے ماتحت لایا جا سکتا ہے۔ صرف ایک راستہ ہے کہ جس سے کوئی انسان اپنے آپ کو طبیعی آزادی سے محروم کرلے اور معاشرے کی گرفت میں آجائے اور وہ یہ ہے کہ دیگر افراد کے ساتھ مل کر ایک معاشرے کی تشکیل سے اتفاق کرے تاکہ اس کے ذریعے اُسے آسودگی، تندرستی اور پر امن زندگی میسّر آسکے اور وہ اطمینان خاطر سے اپنی ملکیت سے استفادہ کرے اور جو لوگ اس معاشرے کا حصّہ نہیں ہیں، اُن کے مقابلے میں زیادہ امن و امان سے بہرہ ور ہو"۔ (۱)

ہم دیکھتے ہیں کہ لاک کی نظر میں سیاست ایک عقلی معاملہ ہے اور سیاسی نظام آدمی کی خواہش، تشخیص اور ارادے کا نتیجہ ہے اور اس کا ایک واضح مقصد ہے۔ ایک سیاسی تشکل کا مقصد، فرد کی مصلحت یعنی آزادی اور ملکیت کی حفاظت ہے اور حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اس مصلحت اور اپنے مقصد وجود کی حفاظت کرے۔ علاوہ ازیں حکومت کا جواز، عوام کی رضامندی کے سوا اور کچھ نہیں۔ گویا حکومتی طاقت اور اقتدار کسی صورت بھی مطلق نہیں ہوسکتے، بلکہ یہ عوام کی رضامندی اور فرائض کی ادائیگی سے مشروط ہے۔ یعنی اُس کے ذمے ہے کہ آزادی کا تحفظ اور رعایا کی جان و مال کی حفاظت کرے۔ اس طرح لاک کے فلسفے سے دو اصول حاصل ہوتے ہیں۔ ایک سیاسی اقتدار کا مشروط اور محدود ہونا اور دوسرا معاشرے کی مصلحت، جو بہرحال عہد جدید کے نظام سیاست کی بنیاد اور محکم ستون ہیں۔

حکومت کا مقصد ہے کہ وہ اجتماعی مفاد پر نظر رکھے اور اس کا جواز اور حقانیت عوام کی رضامندی کا مرہون منت ہے۔ لہٰذا طبعی طور پر حکومت شرائط سے مشروط اور حدود میں محدود ہے، لہٰذا برتر قوت ہمیشہ معاشرے کے ہاتھ میں ہوگی۔ اور جب بھی

---

(۱) دربارۂ حکومت مدنی، فصل ۸، بند ۹۵ تا ۹۸، ص ۴۶

کوئی شخص چاہے وہ مقننہ کا حصہ ہی کیوں نہ ہو بے وقوفی یا بدخواہی سے... رعایا کے اموال کو خطرے میں ڈال دے یا جب بھی کوئی قوم کے افراد کو... غلامی کی طرف لے جانا چاہے تو عوام ہمیشہ یہ حق رکھتے ہیں کہ اپنے آپ کو اس کے شر سے نجات دلائیں، جس نے ان کے بنیادی، مقدس اور نا قابل تغیر حق یعنی آزادی اور تحفظِ ذات کے حق کو پامال کیا ہے۔(۱)

لاک بنیادی طور پر ایک سیاسی مفکر ہے مگر اس نے دیگر موضوعات پر بھی غور وفکر کیا ہے۔ لیکن دیگر شعبوں کی نسبت اُس کی شہرت شعبۂ سیاست میں زیادہ ہے۔ لاک ایک فلسفی ہے، لیکن لگتا یوں ہے کہ فلسفہ اُس کے لیے ضمنی حیثیت کا حامل ہے اور اُس کا اصلی مقصد اُس سیاست کا استحکام ہے، جس پر وہ یقین رکھتا ہے۔

مختصر یہ کہ سیاست کوئی مجرد و مطلق امر نہیں، بلکہ ایک نظام کی حامل، انسان کی اجتماعی زندگی میں اُس کے طریقِ حیات سے عبارت ہے۔ یہ بات اس سے وابستہ ہے کہ ہم انسان کو کس طرح سے دیکھتے ہیں اور اس کی ماہیت اور مقصدِ حرکت کو کیا سمجھتے ہیں، اسی بنا پر سیاست کے بارے میں ہمارا فیصلہ تبدیل ہوگا۔ لاک کا بھی کائنات اور انسان کے بارے میں خصوصی نظریہ ہے اور وہ اپنے اس خاص نظریے ہی کو درست ثابت کرنے کے لئے اپنے فکری سفر کا آغاز انسان کی عقل، فہم اور علم کے بارے میں تحقیق سے کرتا ہے۔

کائنات سے انسان کا رابطہ، اس کے نظامِ معرفت کی تابع ہے۔ یہ نظام کسی بھی دلیل سے تبدیل ہوجائے، تو ایک لحاظ سے انسان کا تصور کائنات بھی دگرگوں ہو جائے گا۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ ایک تہذیب کے خاتمے کا زمانہ اس وقت شروع ہوگا، جب اس تہذیب سے تعلق رکھنے والے انسانوں کا کائنات اور انسان کے بارے میں نقطۂ نظر تبدیل ہوجائے گا اور یوں ایک نئے نقطۂ نظر کی پیدائش سے ایک نئی

---

(۱) دربارۂ حکومت مدنی، فصل ۸، بند ۹۵ تا ۹۸، ص ۵۹

تہذیب جنم لے گی۔ جدید انسان، گزشتگان کے تصورات سے رُخ موڑ کر تاریخ کے نئے عہد کا آغاز کرتا ہے۔ عقل، ماہیتِ احکام اور ان کے معتبر ہونے کا معیار ان اہم ترین موضوعات میں سے ہے، جو ایک دور کے اختتام اور دوسرے دور کے آغاز میں توجہ اور اہمیت حاصل کرتے ہیں۔

تاریخ مغرب کے دور کے آخری حصّے میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ عقل، معرفت اور کائنات، کے بارے میں کس طرح اسلاف کا فتویٰ اپنا اعتبار کھو دیتا ہے اور مغرب کا انسان اُسے درست سمجھتا ہے اور نہ گرہ گشا۔ اور ''نیا انسان'' ایک نئی دنیا کا طلب گار تھا۔ وہ دنیا کہ جو ہر لحاظ سے اُس کے آباء کی دنیا سے مختلف ہو۔ لاک اُس زمانے سے تعلق رکھتا ہے، جب جہانِ گزشتہ کی بنیادیں اکھڑ چکی تھیں اور جہان تازہ کی اصلی بنیاد کم و بیش نمایاں ہوچکی تھی۔ لاک، جو عصر جدید کے معماروں میں سے تھا، نے بصیرت اور ہنرمندی سے ان بنیادوں کو مستحکم کرنے کی کوشش کی۔

بہر حال یہ فلسفی، علم اور اس کے بارے میں ایک قابل قبول فیصلے تک پہنچنے کے معاملے کو سنجیدگی سے لیتا ہے اور عقل کے ضمن میں جب وہ ایک اطمینان بخش فیصلے تک پہنچتا ہے اور اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ عقل کیا ہے، کیا سمجھتی ہے اور وہ کن موضوعات و امور کو سمجھنے کے لیے مناسب ہے، تو زمانے کی کیفیت اور حالت کے حوالے سے انسان کی ذمہ داری کے تعین کی نوبت آجاتی ہے۔ اس موقع پر آہستہ آہستہ معلوم بنیادوں کے ساتھ ایک مستحکم نظام سامنے آتا ہے۔

"دو رسالہ دوبارہ حکومت" ان کتابوں میں سے ہے، جو لاک کا مقصد بیان کرنے کی ذمہ دار ہیں۔ ان دو رسالوں میں سے ایک میں بادشاہوں کے الٰہی حق اور درحقیقت حکومت کی ہر طرح کی غیر انسانی بنیاد کی نفی کی گئی ہے اور دوسری میں وہ نظریہ ثابت کیا گیا ہے جو مغرب کے جدید انسان کی عقل کا تقاضا ہے۔ اس کی جلوہ گری ہم ۱۶۸۸ء کے پُرشکوہ انقلاب میں یا درحقیقت آئینی حکومت کی بنیاد کے

استحکام میں دیکھتے ہیں۔

لاک کے بقول ان دو رسالوں کے لکھنے کا محرک یہ ہے کہ ۱۶۸۸ء کے انقلاب کی حقانیت کو ثابت کیا جائے اور انگلستان کے تخت پر ولیم آف اورنج کے حق کو درست قرار دیا جائے۔(۱) آخر کار جو چیز لاک کے نظام فکر کے لیے تکمیل کنندہ اور درحقیقت انسانِ جدید کی فکر و روش کی بنیاد ہوسکتی ہے، وہی ہے جو مکتوباتِ روا داری (Letters of Tolerance) میں آئی ہے۔ اس میں تین مکتوبات مکمل ہیں اور چوتھا مکتوب نامکمل ہے، جو لاک کی موت کے بعد شائع ہوا۔(۲)

لاک کا نظریہ سیاست اس کے فلسفی نظریے اور تصور کائنات سے پیدا ہوا ہے۔ اُس کا یہ تصور کائنات اور فکر جو دورِ جدید کے انسان سے متعلق ہے یا دنیا بینی اور معیشت زدگی کا سرچشمہ ہے یا خود اُس کا نتیجہ۔

لاک بھی تجربے کو قبول کرتا ہے، اس کے نزدیک عقل کا دائرۂ کار عالم فطرت کے بارے میں تحقیق کرنا اور اسے سمجھنا ہے۔ یہ بات فطری ہے کہ اگر کوئی فلسفی تجربے کو علم و معرفت کی قابل اعتماد اساس سمجھے گا، تو وہ انہی امور کو عقلی گردانے گا جو تجربے کے سپرد ہوں گے۔ یوں مادی طبیعت کہ جو تجربے سے گزرتی ہے، تعقل اور غور وفکر کا موضوع قرار پائے گی اور جو چیز اس کے علاوہ ہوگی، غیر عقلی شمار کی جائے گی۔ یہ وہ فیصلہ ہے کہ عہد جدید اپنے فرزند یعنی لاک کی زبان سے صادر کرتا ہے۔

تجربیت کے علاوہ نفع دوستی بھی، جو جدید دور کے انسان کی فکر و روش کی بنیادوں میں سے ہے، لاک کے پیش نظر ہے۔ سیاست وحکومت کی توجیہ بھی وہ اسی اصول کی بنیاد پر کرتا ہے۔ حکومت چونکہ مفید ہے، اس لیے اُسے ہونا چاہیے۔ نیز عقل، فائدے کی تشخیص کے لیے میزان کا کام دیتی ہے۔ لاک کی عقل، زمینی انسان کی عقل ہے اور اس کے پیش نظر فائدہ بھی اسی دنیا سے متعلق ہے۔ نتیجے کے طور پر سیاست و

---

(۱) John Locke, On Politics and Education/71

(۲) تاریخ فلسفہ کاپلستن، ج ۵، ص ۸۴

حکومت بھی ہر طرح کے قدسی اور ماورائی پہلو سے خالی ہوگی۔

لاک کے نزدیک حکومت، لوگوں کی رضامندی اور ارادے پر انحصار کرتی ہے اور عوام کا فیصلہ ہی حکومت کے لیے حتمی فیصلہ ہوتا ہے۔ البتہ یہ افکار روح زمانہ سے ہم آہنگ نتیجے تک اس وقت پہنچتے ہیں، جب ایک اور اصول کے ساتھ ان کی تکمیل ہوجائے اور وہ ہے آراء کے بارے میں رواداری اور نرم روی کا اصول۔ کیونکہ معاشرے میں ہمیں طرح طرح کی آراء اور نظریات سے سابقہ پڑتا ہے اور مقصدِ مطلوب یعنی رفاہ' دنیاوی سعادت' مادی کامیابی اور امن و امان کے حصول کے لیے مل جل کر رہنے کا بہترین راستہ آراء و افکار کے معاملے میں رواداری اور برداشت ہے۔

انسان جو کچھ رکھتا ہے اور پسند کرتا ہے اُس کی بقا کے لیے اسے امن و اطمینان کی ضرورت ہے۔ ایسی کیفیت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ نظام اجتماعی اور اس دنیا کی زندگی میں ایمان و دین کا کوئی دخل نہ ہو۔ لیکن ان سب کے باوجود لاک نہ فقط دین کا مخالف نہیں، بلکہ دین کے اہتمام کو ایک ضروری اور اہم امر شمار کرتا ہے۔ اس کی رائے ہے کہ زندگی میں دین کی حفاظت اور روایات کی پاسداری ایک لازمی امر ہے۔ عہد جدید کی ایک اہم فکر، دین و سیاست کے مابین سرحد کی حفاظت اور ان دونوں کی ایک دوسرے سے جدائی ہے۔ البتہ لاک بڑی ظرافت اور مہارت سے کوشش کرتا ہے کہ سرحدوں کی علامتیں اس انداز سے معین کرے کہ زمانے کی سیاست کے مادی تشخص کی جامعیت کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔

لاک کی نظر میں حکومت:

''افراد کا ایسا اجتماع ہے جو فقط فراہمی اور ... مدنی ضروریات کی تکمیل کے لیے صورت پذیر ہوتا ہے۔ اور وہ ضروریات کچھ یوں ہیں: زندگی، آزادی، تندرستی، جسمانی آسائش اور خارجی اشیاء کی ملکیت مثلاً پیسہ،

زمین، گھر، ضروریاتِ زندگی اور اس طرح کی چیزیں"۔(۱)

اور کلیسا لاک کے نزدیک:

''ایسے افراد کا اختیاری اجتماع جو اپنے اتفاق رائے سے آپس میں اکٹھے ہو جاتے ہیں تاکہ اس انداز سے خدا کی مل کر عبادت کریں کہ جو اُن کے نزدیک اُس کے ہاں مقبول ہو اور ان کی روحوں کی بخشش میں موثر ہو...'' (۲)

کلیسا کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ دنیاوی اور مدنی چیزوں کی ملکیت سے مربوط دائرے میں داخل ہو، کیونکہ یہ دوامور صرف دنیاوی حکومت سے تعلق رکھتے ہیں۔ حقیقی مذہب کا فریضہ لوگوں کی زندگی میں تقویٰ و دین کے احکام و اصول کی بنیاد پر نظم وضبط پیدا کرنا ہے''۔(۳)

لاک دیگر امتوں اور ادیان کے مقابل بردباری کو حضرت مسیح کی شریعت سے ایک ہم آہنگ جزو قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کی عقل خالص کا فیصلہ بھی اس کی تائید میں ہے۔ اور صرف دل کے اندھے افراد ہی اس اہم اصول کی ناگزیریت اور فائدے کے منکر ہیں۔ (۴)

لاک اگرچہ اس بات کا قائل نہیں کہ حکومت کو لوگوں پر عقیدہ مسلط کرنے اور اُن کے عقائد و آداب کے بارے میں سخت گیری کرنے کا حق ہے، لیکن ایک مقام پر حکومت کا یہ حق بلکہ فریضہ قرار دیتا ہے کہ وہ کلیسا اور مذہبی رسوم کی مطلق آزادی میں مداخلت کرے۔ یہ وہ موقع ہے جب کسی مذہبی فرقے کے اعمال غیر قانونی شمار ہوں، چاہے وہ عام زندگی کی روش کے لحاظ سے ہوں اور چاہے عقائد کے لحاظ سے۔(۵)

---

(۱) رواداری کے بارے میں مکتوب (A Letter Concerning Tolerantce)' کتابھای بزرگ جهان غرب' ج ۳۵' ص ۳' ستون اوّل' ترجمہ از خداوندان اندیشۂ سیاسی۔

(۲) ایضاً، ص ۴ (۳) ایضاً، ص ۴

(۴) ایضاً، ۲ (۲) ایضاً، ص ۱۲

لاک کی نظر میں ہر وہ چیز ممنوع ہے، جو معاشرے کے لیے نقصان دہ ہو اور حکمران کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہر ایسے عمل کو روکے، جو افراد کی جان و مال کو نقصان پہنچائے، اگرچہ وہ عمل دینی رنگ ہی کیوں نہ رکھتا ہو۔ (۱)

لاک جیسے سیاسی مفکر کی آراء کو مغرب کے میدانِ فکر و عمل میں رواج اس لیے حاصل ہوا کہ اس کے افکار درحقیقت اس طاقتور تحریک کی وضاحت تھے، جس کی بنیادیں قرونِ وسطیٰ کے اواخر کی فکری و اجتماعی تحریکوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ تحریکیں موجود جاگیردارانہ سیاسی و اقتصادی نظام اور اس سے ہم آہنگ فکری و اعتقادی سلسلے کو قبول نہ کرتی تھیں۔ لاک نے بھی اپنے فکر و احساس کے پاؤں میں پڑی زنجیروں کو دنوں طرف سے کاٹنے کی جدوجہد کی۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) رواداری کے بارے میں مکتوب (A Letter Concerning Tolerantce)' کتابھای بزرگ جہان غرب' ج ۳۵' ص ۱۲' ستون اوّل' ترجمہ از خداوندان اندیشۂ سیاسی۔

١١

آزادی کی پیاس اور سرمائے کا سراب

تاریخ کے بطن سے ایک نئے طبقے نے جنم لیا اور جلد ہی طاقت بھی حاصل کر لی۔ اس طبقے کی اقتصادی سرگرمیوں کی بنیاد منقولہ مالیات اور تجارت پر تھی اور یہ طبقہ آمدنی اور اقتدار کے واحد منبع کے طور پر زمین پر انحصار نہ کرتا تھا۔ جدید دور کی اقتصادی قوت یہی طبقہ فراہم کرتا تھا۔ جلد ہی اس طبقے کا سامنا اس اقتصادی قوت سے ہوا جو پہلے ہی مغرب میں موجود تھی اور جسے طبقاتی طور پر سیاسی اقتدار بھی حاصل تھا۔ پہلے سے جو قوانین و ضوابط جاری تھے وہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے اسی طبقے کے مفاد میں اور ان کے مراکزِ اقتدار کی توجیہ وتقویت کے لیے تھے۔ جدید طبقے کی خواہش تھی کہ ان سے مختلف ایسے نئے قوانین بنائے جائیں کہ جو اُس کی ترجیحات کو آگے بڑھانے میں مددگار ہوں۔ نتیجے کے طور پر یہ مستقبل بین طبقہ کسی بھی رائج ایسے دینی و معاشرتی رسم و رواج کا حامی نہ تھا جو اس کے ذہن میں موجود خیال انگیز مستقبل کی طرف اُس کی ترقی کی راہ میں حائل ہو۔ پے در پے ہونے والی سائنسی و صنعتی ترقی اور ایجادات کا مسلسل سلسلہ بھی اس کی امیدوں میں اضافے کا باعث بن رہا تھا۔

مجھے نہیں معلوم کہ تاریخ کے اس موڑ پر بڑے زمینداروں کے کارندوں پر مشتمل محروم اور پسماندہ طبقے میں شعور اور بیداری کس درجے پر تھی۔ لیکن انفرادیت کے علمبردار متوسط طبقے کی کامیابی اور اس کے مقابلے میں اجتماعی انصاف کے لیے جدوجہد کرنے والی بہت سی انقلابی یا اصلاح پسند تحریکوں کی ناکامی اس بات کی نشاندہی

ضرور کرتی ہے کہ ان محروم اور پسماندہ طبقے میں نجات حاصل کرنے کی فکر کمزور تھی اور ان میں طبقاتی ہم آہنگی اور اتحاد کا احساس وجود نہیں رکھتا تھا۔(۱)

دوسری طرف صورت حال یہ تھی کہ معاشی مفادات کے ٹکراؤ اور اقتدار کے معاملے میں رقابت کی وجہ سے تاجروں کا طبقہ جاگیرداروں کے سامنے آ چکا تھا، وہ جاگیردار جو قرونِ وسطیٰ میں سیاسی و اقتصادی اقتدار کا اہم ترین رکن اور حالات موجودہ (Status Quo) کا دفاع کرنے والے تھے۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ان دو حریف طبقات کے علاوہ ایک بڑا طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جو روحانی، فکری، اقتصادی، معاشرتی اور سیاسی لحاظ سے محرومیت کا شکار تھے۔ اس طبقے نے اس تازہ جنگ میں کوئی فیصلہ کن کردار ادا نہیں کیا، جس میں جدید افکار کے حامی کامیاب ہوئے اور انہیں ایک نیا استحکام نصیب ہوا۔ لیکن جاگیردارانہ نظام کے مظالم کی وجہ سے وہ اندرونی طور پر تاجروں کے جدید طبقے کا حامی تھا۔ انہیں یہ امید تھی کہ تاجروں کے اس نئے طبقے کی آزادی شاید اُن کے دست و پا کی زنجیریں کھول دے، خصوصاً اس لیے بھی کہ اس طبقہ جدید نے فرانس کے عظیم انقلاب کے دوران جو نعرے دیئے وہ ان تین خوبصورت اور دل انگیز لفظوں میں نمایاں تھے: ''آزادی.......... اخوت.......... اور مساوات''۔ یہ وہ نعرے تھے جو ہر انسان کے لیے پرکشش اور امید بخش تھے، لیکن ابھی انیسویں صدی میں محرومین نے دیکھا کہ جدید طبقے نے اپنے ہاتھ پاؤں کی زنجیریں کھول کر آزادی کے نام پر اسی مظلوم طبقے کے لوگوں کو پہنا دیں تاکہ ان کا استحصال کرکے اپنے مادی سرمائے اور سیاسی اقتدار میں

---

(۱) عصر جدید میں لفظ ''طبقہ'' کے مفہوم کا ابہام انسان کو سیاسی و اجتماعی بحث کے میدان میں اسے استعمال کرنے سے محتاط کر دیتا ہے۔ ہم اپنے قارئین کو اس ابہام اور شبہات کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ جو بعض جدید اجتماعی و فلسفی دبستانوں (خصوصاً مارکسزم) اور رجحانات کے لیے جانبدارانہ طرز عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور نتیجتاً اس ضمن میں پوری طرح احتیاط ملحوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود شاید اس اصطلاح سے مناسب تر کوئی لفظ نہیں مل سکتا جس سے معاشرے کے مختلف حصوں کی طرف اشارہ کیا جا سکے جن میں وہ جماعت بھی شامل ہے جس نے تاریخ مغرب کی وضع جدید کے قیام میں بنیادی کردار ادا کیا۔ نیز مزدوروں کا وہ گروہ کہ انیسویں صدی میں جن کی خود آگاہی نے معاشروں پر بہت زیادہ اثرات مرتب کیے۔ البتہ یہ بات کہنے کی ہے کہ اس مقام پر ہم نے یہ اصطلاح اُن فلسفیانہ دبستانوں اور فکری نظاموں کی نسبت عام معنی میں استعمال کی ہے جو معاشرے اور تاریخ کو اصطلاح میں طبقاتی جانتے ہیں۔

مزید اضافہ کر سکے۔ اگرچہ ان کے مابین نسلوں کا فاصلہ تھا، لیکن بہرحال دنیائے جدید کے فکر و عمل کی منزل ''آزادی'' تمام دنیا انسانیت کا مشترکہ خواب بن چکی تھی۔ اس خواب کی آخری کامیابی کا جشن فرانس کے عظیم انقلاب پر برپا ہوا۔ البتہ یہ تو بعد میں کھلا کہ آزادی سب کے لیے نہ تھی بلکہ اس سے مراد صرف اس طبقے کی آزادی تھی کہ جس نے اپنی طاقت کی بنیاد زمین کی ملکیت پر نہیں بلکہ سرمایہ اور آزادانہ لین دین پر رکھی تھی۔

فرانس کا عظیم انقلاب، آزادی، اخوت اور مساوات کا انقلاب تھا اور وہ معاشرے میں رائج امتیازات کے خاتمے کا طالب تھا۔ انقلابِ فرانس، معاشرے کے اس طبقے کا انقلاب تھا کہ جو چاہتا تھا کہ جاگیردارانہ اشرافیت اور کلیسا کے ساتھ مساوی طور پر حکومتی وسائل اور مناصب سے استفادہ کرے۔ اُس کی خواہش تھی کہ قانون، امور حکومت اور فرانسیسی معاشرے کے تمام امتیازات اور نعمتوں کے حصول میں مذکورہ دو طبقوں کی برابری حاصل کر لے۔(۱)

> ''انقلاب فرانس' تیسرے طبقے کا انقلاب تھا اور تیسرے طبقے میں طرح طرح کے لوگ تھے۔ جس میں بورژوائی طبقے کے افراد بھی تھے، متوسط طبقے کے ہزاروں خاندان اور اس کے مختلف حصے جیسے بینکرز، تاجر، کمپنیوں کے منتظمین، عدالتوں کے وکیل، ڈاکٹر، دانشور، استاد، کاریگر، مصنفین، صحافی اور پبلشرز شامل تھے۔ علاوہ ازیں اس میں فقیر و مساکین جن میں زمینی یا سمندری ذرائع آمد و رفت کے کارکن یا کسان بھی شامل تھے جنہیں گاہے ''عوام'' بھی کہا جاتا ہے''۔(۲)

البتہ آزادی، اخوت اور مساوات سے جو فائدہ اٹھا سکا وہ متوسط طبقے کا اوپر والا حصہ تھا کہ ویل ڈیورنٹ کے بقول:

---

(۱) ویل ڈیورنٹ' تاریخ تمدن عصر ناپلیون' ج ۱۱' ترجمہ فارسی اسماعیل دولتشاہی۔ علی اصغر۔ بہرام بیگی' انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی' ۱۳۶۵' ص ۷ (۲) ایضاً، ص: ۶

''اس کے پاس ایسی طاقت تھی جو ہر روز بڑھتی جا رہی تھی اور اس کی حدود پھیلتی چلی جا رہی تھیں۔ یہ طاقت متحرک پیسے اور دیگر سرمائے کی تھی، جاگیرداروں کی ٹھہری ہوئی قوت یا زوال پذیر مذہبی قوت کے خلاف اس کی جارحانہ اور وسیع رقابت رو بہ عمل تھی۔(۱)

یہ بورژوائی طبقے کے لوگ تھے جو تھیٹروں کی رونق بنتے تھے اور ''بومارشہ'' نے اشراف کے خلاف جو تازہ ہجو کہی ہوتی اُس کی تعریف کرتے۔ یہاں تک کہ اشرافیہ سے زیادہ آزادئ فکر اور آزاد روی کے لیے کام کرنے کی خاطر ''فری میسن'' کے ممبر بن گئے۔ یہی لوگ تھے جو والیٹر کے آثار کا مطالعہ کرتے اور اُس کی طعن آمیز بذلہ سنجی کا لطف اٹھاتے۔ یہ لوگ ''گبن'' کے ہم فکر تھے کہ فلسفیوں کی نظر میں تمام مذاہب مساوی طور پر باطل ہیں لیکن سیاستدانوں کے لیے مساوی طور پر مفید۔ یہ لوگ خلوت میں ''ہولباخ'' اور ''ہلوسیوس'' کی مادہ پرستی (Materialism) کی تعریف کرتے تھے''۔(۲)

اقتصادی اور سماجی حوالے سے ترقی پذیر طبقۂ سرمایہ دار کے ساتھ ساتھ مفکرین، اہل ہنر، علماء اور اہل نظر بھی گزشتہ دور کی ذہنیت کا لباس لمحہ موجود کے حقائق پر تنگ دیکھتے تھے۔ نئے کائناتی تصور کی تخلیق اور فروغ میں اُن کا کردار تھا، اس لیے وہ نئے افکار کی روشنی میں دنیا اور انسان کو دیکھ رہے تھے۔

نسل نو کے بیشتر اہل فکر و نظر کائنات کے قدیم نقطہ نظر کی نفی کرتے تھے اور جدید اقتصادی طبقہ اس امر میں ان کا ہم آواز تھا۔ دونوں گروہوں کے نزدیک طبیعتِ مادی اور دنیا ہی کو اصالت حاصل تھی یا کم از کم یہی ان کے نزدیک نمایاں اور پرکشش حقیقت تھی۔ یہ وہ دنیا تھی جس میں مادیت سے بالاتر ''مابعد الطبیعیات'' یا روحانیت کا

---

(۱) ویل ڈیورنٹ، تاریخ تمدن عصر ناپلیون، ج ۱۱، ترجمہ فارسی اسماعیل دولتشاہی۔ علی اصغر۔ بہرام بیگی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۶ (۲) ایضاً، ص: ۷

کوئی نام ونشان تک نہ تھا، ان کے ہاں اس کی دستیابی کو عقلاً ناممکن سمجھا جاتا تھا۔

متوسط طبقے کے مفکرین، علماء اور تجدد پسند اہل ہنر کی ذہنی اور جذباتی ہم آہنگی نے انہیں ایک ہی صف میں لا کھڑا کیا تاکہ طاقتور اور فتح مند سپاہیوں کی طرح وہ انسانیت کے سامنے عصر جدید کے دروازے کھول دیں۔ اور اس کے بعد جو کچھ بھی اس فوج کی آرزو اور عزم کی پناہ میں آیا، وہ باقی اور موثر رہا وگرنہ ختم ہوگیا۔ یا پھر اُس نے ناچار خود کو جدت پسندوں کے ارمانوں اور آرزوؤں سے ہم آہنگ حالت و کیفیت کے حوالے کردیا۔

جدید قوت نے اپنے مفادات کے مرکز کے استحکام کے لیے پہلے پہل بادشاہ کی تاریخی حیثیت اور اس کے بارے میں معاشرے کی ذہنیت سے استفادہ کیا تاکہ کلیسا کی بالاتر قوت، جاگیردارانہ اشرافیت اور زمینداروں کے اقتدار کو کنٹرول کرے اور آخرکار اس کا خاتمہ کردے۔ جب وہ اس مقام پر پہنچ گئی تو اب ''شاہ'' کو بھی اس نے ''بے چون و چرا اطاعت'' کے بلند تخت سے نیچے کھینچ لیا اور خود سیاسی اقتدار کی بلندی تک پہنچ گئی۔ اس جدید قوت نے جب سیاسی اقتدار کو خود سے مشروط کرلیا تو اس نے غم رسیدہ محروموں کے حقوق اور ان کے احساس و آرزو کے تقاضوں کو نظرانداز کردیا۔ ان فریب خوردہ لوگوں میں انقلاب کے وہ سب حامی بھی شامل تھے، جو آزادی، اخوت اور مساوات کے طلب گار تھے اور صدیوں سے مسلط غیر انسانی، سخت شرائط و حالات سے نجات چاہتے تھے۔ اقتدار و اعتبار کی بلندی کی طرف بڑھتے ہوئے جدید قوت نے آزادی اخوت اور مساوات کے نعروں کی ایسی تفسیر و تعبیر کی کہ جو صرف اُسی کی حرص و ہوس اور مفادات کی فراہمی کا ذریعہ ہو۔

لاسکی نے متوسط طبقے کے کردار کی اہمیت اور حیثیت کے بارے میں جو گفتگو کی ہے، اُس میں سے ایک مختصر سا پیرا نقل کرنا لطف سے خالی نہیں:

''سترھویں صدی میں سرمایہ داری اس امر میں کامیاب ہوگئی تھی کہ ملک

میں ایک انتظامی سسٹم قائم کر لے اور وہ کسی شک و شبے میں پڑے بغیر انتظامی مرکز کے فرائض کا تعین کرتی تھی۔ نیوٹن کی عظمت و فطانت جس پائے کی بھی ہو، انگلستان کے متوسط طبقے نے مجموعی حیثیت میں اپنی جس فطانت اور استعداد کا ثبوت دیا وہ اس کی برابری کرتا ہے۔ اس طبقے کی فطانت کی تعریف کے لیے اتنا کہنا کافی ہے کہ یہی وہ طبقہ تھا کہ جس نے ایک صدی کے اندر شہنشاہیت کی بنیاد کو اپنے مقاصد اور آرزوؤں کے مطابق تبدیل کر دیا۔ متوسط طبقے نے اپنے اقدامات کے ذریعے نہ فقط اپنے معاصرین میں ایک خاص نفسیاتی کیفیت پیدا کر دی بلکہ یہ صلاحیت بھی حاصل کر لی کہ تین صدیوں تک فکری قیادت اپنے ہاتھ میں رکھے۔ متوسط طبقے کے ہاتھوں برپا ہونے والے انقلاب میں کوئی چیز محفوظ نہ رہی۔ معاشرے میں اپنی حیثیت باقی رکھتے ہوئے اس طبقے نے انسان کے جوہر فکر اور طرز تفکر کو تبدیل کر دیا''۔(۱)

اہل علم اور اہل ثروت میں ہم آہنگی کے حوالے سے بھی لاسکی نے جاذبِ توجہ بات کی ہے:

''ایک تاجر کی اقتصادی انفرادیت (Individualism) فلسفیوں کی فکری انفرادیت کے برابر تھی۔ ہر کوئی اس کوشش میں تھا کہ جہاں تک اس کے مال اور گلّے کو نقصان نہ پہنچے، موجود قوتوں سے استفادہ کرے۔ ہر کوئی اس کے درپے تھا کہ ثابت کرے کہ معاشرے کی خیر اور بھلائی اس میں ہے کہ یہ تاجر آزاد رہیں۔ تاجروں کا مقصد مال و دولت کا حصول تھا اور فلسفی کا ہدف علم و دانش کی دستیابی۔ لیکن ایک فلسفی جو علم و دانش کی تلاش میں نکلتا تو اُس کا محرک ایک بے حاصل تحقیق نہ تھی بلکہ

---

(۱) سیر آزادی در اروپا' ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای' ص ۱۱۴، ص ۱۱۵

وہ اسے طاقت کی کلید سمجھتا تھا۔ ایک فلسفی کو علم و دانش کے حصول سے روکنے کا مطلب یہ تھا کہ اس کے قوت و قدرت، جو دولت و افتخار کا سرچشمہ سمجھی جاتی تھی، حاصل کرنے کے راستے میں دیوار کھڑی کی جائے۔ یہ مسائل ہر چیز سے زیادہ سترھویں صدی کی ترقیوں کا نتیجہ تھے"۔(۱)

وہ مزید لکھتا ہے:

"عملاً جو نتیجہ نکلا وہ ترقی و پیش رفت کا نظریہ تھا۔ جدید علم و دانش اس قدر بھرپور، وسیع اور اہم تھے کہ لوگوں کو اپنی برتر حیثیت پر یقین آ گیا۔ اب زمانۂ قدیم، سنہری عہد کے طور پر نہ پہچانا جاتا تھا بلکہ ان دنوں کو جہالت و تاریکی کا دور قرار دیا جانے لگا۔ لوگ اس مسئلے پر پہلے سے زیادہ ایمان لے آئے کہ خود اعتمادی اور زیادہ علم کے ساتھ ابھی مزید عظیم تر کام کیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے سامنے راستے اور زیادہ واضح ہوتے چلے گئے اور اس امر نے اُنہیں موقع فراہم کیا ہے کہ ماضی کی نسبت مستقبل پر زیادہ نظر رکھیں۔ انسان نے عالم فطرت پر اپنی حکومت کا اعلان کر دیا"۔(۲)

ایک اور مقام پر:

"سائنسی انقلاب، ایک معاشرتی انقلاب کی نمود تھا جو اپنا سفر طے کر رہا تھا اور جس راہ میں آگے بڑھ رہا تھا اس میں اُسے نئے معیارات کی جستجو تھی۔ سائنسی انقلاب کو ذاتی نظر سے لوگ پسند نہیں کرتے تھے بلکہ اس کے حیران کن آثار کا نتیجہ لوگوں کے افکار و تخیلات پر ایسی تاثیر کی صورت میں نکلتا تھا کہ اُسے دور معاصر میں تسخیر فضا کی تاثیر پر قیاس کیا

---

(۱) سیر آزادی در اروپا' ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای' ص ۱۱۴، ص ۱۷۹
(۲) ایضاً، ص: ۱۸۱، ص ۱۸۲

جاسکتا ہے۔ معاشرتی انقلاب کو لوگ اس لیے پسند کرتے تھے کہ انہیں اپنی حیثیت کے استحکام کے لیے ایسے ہی حالات کی ضرورت تھی اور اقتصادی ماحول کا تقاضا بھی یہی تھا۔ سائنسی انقلاب نے سرمایہ داری کی قوت کی موثر اخلاقی مدد کی۔ سائنسی انقلاب نے اپنے حامیوں میں ایسا جذبہ اور ایسی خصوصیات پیدا کر دیں کہ جن کی جدید اقتصادی زندگی کو ضرورت تھی۔ یہ خصوصیات یہ تھیں: توجہ...... تجربہ...... جرأت........ اور آخر کار طاقت وحیثیت کی جستجو''۔(۱)

دنیائے جدید اور اُس کے پے در پے تغیرات کی ایجاد میں جدید تاجروں اور متوسط طبقے کے بنیادی کردار میں شک نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر اُنہیں ایسے افکار و نظریات کی مدد حاصل نہ ہوتی جو اس طبقے کی آرزوؤں، مقاصد اور حکمتِ عملی کی توجیہ کرنے والے تھے، تو جو کچھ رونما ہوا، نہیں ہوسکتا تھا۔

پھر لاسکی کے بیان کی طرف آتے ہیں:

''تاجروں کو ایسے الٰہی اصولوں کے مجموعے کی ضرورت تھی جو قرونِ وسطیٰ کے افکار کی اساس پر نہ ہوں بلکہ اُن کی ضروریات کے مطابق اُنہیں ترتیب دیا گیا ہو۔ کلیسا اس بات پر تیار نہ ہوتا تھا کہ اپنے تئیں اُن کی خواہشوں کو ساتھ چلائے۔ اس ضمن میں یہ نکتہ اہم تھا کہ کلیسا جو چیز مہیا کرنے کو تیار تھا فلسفیوں نے وہ چیز پہلے ہی پیش کررکھی تھی اور اس کا اعلان کر رکھا تھا''۔(۱)

یورپ میں نشاۃ جدید کے بعد کی خالص حقیقت پسندی اور نئے نئے سامنے آنے والے افکار کے مابین ہم آہنگی اور مناسبت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اس معنی میں نہیں کہ سب اہلِ نظر موقع پرست تاجروں کے مفادات و مقاصد کی توجیہ اور تاویل کرنے والے تھے۔

---

(۱) سیر آزادی در اروپا' ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای' ص ۱۱۴، ص ۶۔۱۸۵

بلاشبہ پوری سترھویں صدی میں ہم ایسے بھی افکار و نظریات موجود پاتے ہیں کہ جو زمانے کے جاری ماحول سے ہم آہنگ نہ تھے، جب کہ انہیں گزشتہ حالات و کیفیات کا حامی بھی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر کیوں بعض نظام رائج اور مشہور ہوئے اور اُن کا بہت نمایاں اثر ہوا، جب کہ بعض ایسے بھی تھے کہ جنہیں منطق اور محکم بنیاد بھی میسر تھی لیکن وہ پھر بھی کامیاب نہ ہوسکے؟

یقیناً بہت سے نظاموں اور افکار کے رواج و شہرت اور دوسرے افکار کے مقابلے میں زیادہ نمایاں اور موثر طور پر سامنے آنے کے اہم اسباب میں سے ایک اہم ترین سبب ان کا جدید اقتصادی و معاشرتی طبقے کی منافع طلبی سے ہم آہنگ ہونا ہے۔ جدید طبقے نے اقتدار و حیثیت پر قبضہ جمانے کے لیے ضروری مادی طاقت، بڑے خطرات مول لے کر اور سائنسی ایجادات و انکشافات سے استفادہ کرتے ہوئے حاصل کی تھی۔ علاوہ ازیں یہ طبقہ ان سیاسی، سماجی اور فلسفی افکار و نظریات سے بھی زیادہ سے زیادہ استفادہ کرتا تھا، جو اس مقصد میں اُس کی مدد کرتے تھے۔ یہی وہ اہم سازگار عامل تھا کہ جس کی وجہ سے دیگر افکار اور نظریات معاشرے میں موثر ثابت نہ ہوئے اور پس منظر میں چلے گئے اور بالآخر ختم ہوگئے۔ دوسرے لفظوں میں صرف ایسے افکار باقی رہ جاتے، میدان مار لیتے اور انسان کے ذہن اور زندگی پر زیادہ اثر ڈالتے جن کا معاشرے میں ظہور اور نمایاں ہونے کے لیے ماحول سازگار ہوتا۔ جدید متوسط طبقہ وہ ایسے افکار و نظریات کی بقا اور رواج کا باعث بنا جو اس طبقے کی حیثیت اور مفاد کی توجیہ کرتے تھے یا کسی طور اس سے مناسبت رکھتے تھے۔ لاک جیسے فلسفی اور سیاستدان کو سترھویں صدی میں، والیٹر (۱۶۹۴۔۱۷۷۸ء) اور فرانس کے دائرۃ المعارف کے مصنفین کو اٹھارھویں صدی میں جو حیثیت اور مرتبہ یورپ میں حاصل ہوا، شاید اُس کا راز بھی یہی تھا۔

---

(۱) سیر آزادی در اروپا' ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای' ص ۱۱۴، ص ۲۲۵

میری غرض یہ نہیں کہ فکر کی گہرائی اور بصیرت کے حوالے سے ''لاک'' کو ''والیٹر'' اور'' ڈیڈرو'' جیسے اہل نظر پر قیاس کیا جائے۔ کیونکہ لاک نے ایسے نظاموں کی اصلی سمت کا تعین کیا ہے، جنہیں پوری طاقت کے ساتھ صدیوں انسانی قسمت پر حکم فرما رہنا تھا۔ جب کہ دوسرے افراد ایسے روشن فکر تھے کہ جن کے پیش نظر زیادہ تر ماضی کی نفی اور ایسے مستقبل کے لیے پر امید احساسات کا اظہار کرنا تھا کہ جسے عقل اور جدید علم نے انسان کے سامنے پیش کیا تھا۔

اس سلسلے میں لاسکی کا یہ اظہار نظر درست معلوم ہوتا ہے :

''مراد... یہ نہیں کہ ... اٹھارہویں صدی کا فلسفہ صرف والیٹر کے نظریات کی بنیاد پر قرار پایا بلکہ ...متوسط طبقے نے شہریوں آزادیوں کی اپنی خواہش کی تکمیل، کے لیے والیٹر سے راہنمائی حاصل کی اور جیسا کہ ''نیکر'' کے آثار تائید کرتے ہیں، اس نے اس پر سچے مذہبی جذبات کا اضافہ کیا، البتہ اس نے مذہب کو اپنی قلمرو میں محدود رکھا۔(۱)

والیٹر بڑے بڑے کاروبار میں خود شریک ہوتا اور جو کاروبار وہ کرتا اور جو دولت اُس کے پاس تھی اس کے سبب وہ ایسے نظریات بیان کرتا جو ایک مالدار اور کامیاب شخص کے نظریات کا مظہر شمار ہوتے تھے۔ والیٹر کا فلسفہ کوئی نئی اور نفیس چیز نہ تھی اور اُسے کوئی بے مثال اور نادر امتیازات حاصل نہ تھے بلکہ ... اس کا فلسفہ ملکیت کے کامل احترام کی بنیاد پر استوار تھا اور یہی حقیقی معنوں میں اشراف کا نظریہ ہے''۔(۲)

اور..........

''دائرۃ المعارف کی چھ جلدوں، کا تاجروں کی طرف سے بڑے شوق اور ولولے سے استقبال کیا گیا۔ اس میں ان کی ترقی کو معاشرے

---

(۱) سیر آزادی در اروپا' ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای' ص ۱۱۴، ص ۲۲۶
(۲) ایضاً، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶

کی رفاہ قرار دیا گیا تھا۔ تاجروں نے دائرۃ المعارف سے سائنس اور منطق کی ترقی سے حاصل ہونے والے نتائج سیکھے۔ اسی طرح ان کی اس طرف بھی توجہ ہوئی کہ اُن کے اور دائرۃ المعارف کے مؤلفین کے مابین ہدف اور مقصد کے لحاظ سے بہت سی مشترک وجوہ موجود ہیں''۔(۱)

خلاصہ یہ کہ گزشتہ نظریات اور افکار کے غیر معتبر ہونے، معاشرے کی بنیادوں کی تبدیلی کے ناگزیر ہونے، نئے نظام کی تشکیل کی طرف رجحان اور گزشتہ نظام سے ہم آہنگ امتیازات اور حیثیات کے خاتمے نے ایسی فضا پیدا کردی جس کی وجہ سے ''آزادی'' کی آرزو شدید تر ہوگئی۔ حصول دولت میں ''آزادی'' اور اس کے حصول کے طریقوں میں ''آزادی'' نیز فکر اور اس کے اظہار کے لیے پر امن فضا کی فراہمی، دونوں جہتوں سے ضروری تھا کہ اعتقادی، اخلاقی اور سماجی امور میں رواداری اور تحمل کا اصول قبول کیا جائے۔ فی الجملہ عصر جدید کے آغاز کی صدیوں میں وسیع کشمکشوں کے شور و ہیجان کے دوران جو کچھ سامنے آیا اور کسی نہ کسی طور زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہوگیا وہ آزادی اور رواداری کا نظریہ تھا۔ ان دونوں امور کی حدود و قیود کے بارے میں تمام تر اختلاف کے باوجود، آہستہ آہستہ یہ یورپ کی جدید ثقافت کے ''مقدس اصول'' بن گئے۔

اس جگہ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ نظام سرمایہ داری کی توجیہ کرنے والے متوسط طبقے کے علاوہ میدان میں کوئی موجود نہ تھا، بلکہ اس گروہ کی دوسرے گروہ یا دیگر طبقات سے جنگ اور رقابت کا سلسلہ جاری رہا۔ وہ گروہ اگرچہ گزشتہ کیفیت کے مخالف تھے لیکن کسی اور راہ و رسم کے طلب گار تھے۔ ان کے افکار میں اثبات کے پہلو سے ابہام بھی تھا اور انتشار بھی۔ دوسری طرف وسائل کی فراوانی کے ساتھ ساتھ قسمت بھی نظامِ سرمایہ داری کے عملی وفکری طرف داروں کے ساتھ تھی، چنانچہ انہیں کی رائے اور عمل

---

(۱) سیر آزادی در اروپا، ہارولڈ جی لاسکی ترجمہ فارسی، مقدم مراغہ ای، ص ۲۳۰ ـ ۲۳۱

نے جدید تہذیب کو نظام فراہم کیا۔

کوئی محقق اس بات کا انکار نہیں کرسکتا کہ جو نظریات انجام کار مستحکم ہو گئے اور جن کی وجہ سے مغرب میں لبرل ڈیموکریسی نے جڑیں پکڑیں، ان کے علاوہ یورپ میں اور طرح کے اصلاحی افکار کا سلسلہ بھی جاری تھا اور گاہے گاہے اُن کے خارجی مظاہر بھی توجہ حاصل کرتے رہے اور اُن کی بنا پر مختلف اوقات میں مختلف سماجی تحریکیں بھی پیدا ہوتی رہیں۔ لیکن اس لحاظ سے کہ اوّلاً یہ سلسلے بیشتر احساسات اور جذبات پر استوار ہوتے تھے نہ کہ سنجیدہ، منطقی اور عقلی بنیادوں پر اور ثانیاً ستم رسیدہ محروم عوام آگاہی اور خود اعتمادی کے لحاظ سے اس درجے تک نہ پہنچے تھے کہ کوئی بنیادی، پائیدار اور باقی رہنے والی تحریک وجود میں لا سکتے، لہذا یہ سلسلے بے ثمر رہے یا آخرکار کسی اور ایسے سلسلے کے کام آئے کہ جس کا ہدف لبرل ڈیموکریسی ہی تھا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی کے وسط سے دیگر افکار کے حاملین اور ایسے افراد جو سرمایہ داری اور لبرل ڈیموکریسی کی سرمایہ دارانہ تعبیر کے بے لگام سلسلے کے کسی نہ کسی طور پر مخالف تھے، نے یکجا اور قابل دفاع گروہوں اور مکاتب کی شکل اختیار کر لی۔ ان کے علاوہ سماجی تحریکوں کو ایسے فکری راہنما بھی میسر آ گئے کہ جن میں اپنے پیش رووں کی نسبت خود اعتمادی زیادہ تھی نیز سرمایہ داری کی سانحہ آفرینیاں بھی روز بروز آشکار ہو رہی تھیں جن کی وجہ سے لبرل ڈیموکریسی کو سنگین خطرہ لاحق ہو رہا تھا۔

متوسط طبقہ، جس نے ابھی نئی زندگی پائی تھی اور جس کی نگاہیں مستقبل پر مرکوز تھیں وہ زیادہ قوت اور منافع حاصل کرنے کے لیے کسی بھی خطرناک اقدام سے گریز نہیں کرتا تھا۔ مستقبل کی تعمیر کے حوالے سے اُس کے اندر خود اعتمادی موجود تھی، جس کی وجہ سے اس طبقے نے یہ اہلیت اور صلاحیت حاصل کر لی کہ وہ نئی تہذیب کے لیے زچہ کا کردار ادا کر سکے۔ چنانچہ جو افکار اس طبقے کی خواہش اور مفاد کے مطابق تھے وہ باقی رہے۔ اور مقابلے میں جو بے روح نصیحت اور ناپختہ انقلابی افکار سامنے آتے وہ

لاحاصل رہتے۔ یعنی مادیت اور اس کے پھیلاؤ سے پیدا ہونے والی خرابیوں سے خطرہ محسوس کرنے والے پرہیزگارانہ جذبات بھی ان کا کچھ نہ بگاڑ پاتے۔ ایسے افراد جو عوام کے فقر و محرومیت پر غم زدہ تھے اور اجمالاً جنہیں بیشتر جدت پسندوں کے مساوات و آزادی کے تصور اور دعوے میں عوام کی اکثریت کے لیے کوئی خیر دکھائی نہ دیتی تھی، دولت پرست علوم کے حامی ان انفرادیت پسندوں کے مقابلے کی تاب نہ لا سکے۔ کیونکہ وقت متوسط طبقے کا ساتھ دے رہا تھا، لہٰذا اقتصادی، سیاسی، فلسفی اور سماجی افکار اسی طبقے کی خواہش کے لحاظ سے اور اسی کے مفاد میں ترقی کرتے رہے۔

جدید تحریک کا جرأت مند تاجروں اور متوسط طبقے پر انحصار تھا۔ علاوہ ازیں سرمایہ داری نظام کی برکات کی بشارت دینے والوں، تابناک مستقبل کی پیش گوئیاں اور توجیہ کنندگان کے دلائل بھی اسے میسر تھے۔ چنانچہ جس چیز کو بھی یہ تحریک اپنے معیارات سے متصادم دیکھتی تھی ان کی مدد سے راستے سے ہٹا دیتی تھی۔ ''جدیدیت'' اہل نظر کی فکر سے وہی کچھ قبول کرتی اور پروان چڑھاتی جسے اپنے لیے مفید جانتی تھی۔ اگرچہ اہل نظر کی آراء کا نظر انداز شدہ حصہ گاہے زیادہ تر رائج مسلمات اور خواہشات کا مخالف ہوتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں اُسی نظریے کی شہرت ہوتی اور اسی پر عمل ہوتا جو خارجی حالات اور وضع زمانہ سے ہم آہنگ ہوتا۔ جب کہ وضع زمانہ کی نبض، دنیا طلب منافع خوروں اور دنیا بین مفکرین کے ہاتھ میں تھی۔ اس سلسلے میں اس تعبیر کو کچھ تسامح کے ساتھ روا اور رسا سمجھتا ہوں کہ معاشرے کی راہنمائی کے لیے، روحِ عصر نے افکار و رجحانات میں سے انتخاب کرلیا تھا۔ اس انتخاب کا معیار بھی نظریے، عقیدے اور اثر کی یورپ میں جاری لہر سے مکمل طور پر ہم آہنگ تھا، اور جس کا محور وہ قوت تھی جس کا رُخ متوسط طبقے کے مستقبل کی طرف تھا۔ اگرچہ خود صاحبِ نظر اس پر ہرگز راضی نہ ہوتا کہ اُس کے افکار سے ایسا خودغرضانہ استفادہ کیا جائے۔

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸ـ۱۷۱۲ء) ان مفکرین میں سے ہے کہ جس کے

زمانے میں اُس کے نام اور شہرت سے نیز اس کی فکر کے بعض حصوں سے معاشرے کو ایک خاص سمت میں لے جانے کے لیے فائدہ اٹھایا گیا۔ جب کہ روسو نہ فقط اس کی تائید نہیں کرتا تھا بلکہ غالبًا مخالف بھی تھا۔

البتہ یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ روسو رکاوٹوں سے اٹے میدان عقل سے دیوانہ وار گزر گیا۔ مختلف اور متنوع خیالات اور نظریات کے حامل افراد بھی اس جیسے ہنر مند اور زبردست لکھاری کے آثار میں سے اپنا اپنا مطلوب حاصل کر لیتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ روسو، جس کے افکار سے سوشلزم کی بو آتی تھی(۱) نے فرانس کے عظیم انقلاب میں کہ جو اُس کی موت کے کچھ ہی دیر بعد کامیاب ہوا، بلند مقام حاصل کر لیا۔ انقلابی، خطیب، روشن فکر اور دانشور اس کے افکار سے استفادے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کے درپے ہوتے تھے۔اس میں شک نہیں کہ یورپ میں جو کچھ جاری تھا اور آخر کار کامیاب بھی ہوگیا، اس میں سے بہت کچھ روسو کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ روسو کا رسالہ ”گفتار درعدم تساوی“ ملنے پر والیٹر کا جواب روسو کے تخیلات و افکار کے بارے میں روح زمانہ کا فیصلہ ہے۔

والیٹر نے روسو کو لکھا:

> ”تم نے نسل انسانی کے خلاف جو کتاب لکھی ہے، پہنچ گئی ہے اور میں اس سلسلے میں تمہارا شکر گزار ہوں۔ لوگوں کو بے وقوف بنانے کے لیے کبھی بھی ایسی ذہانت استعمال نہیں کی گئی۔ تمہاری کتاب پڑھ کر انسان میں خواہش پیدا ہوتی ہے کہ وہ چوپایوں کی مانند چلنے لگے،لیکن میں نے چونکہ ساٹھ سال پہلے ہی یہ عادت چھوڑ دی تھی لہذا بڑے افسوس سے محسوس کرتا ہوں کہ نئے سرے سے اسے شروع کرنا میرے بس میں نہیں ہے“۔(۱)

---

(۱) تاریخ فلسفہ، ویل ڈیورنٹ، ج ۱۱، ص ۷

(۲) تاریخ فلسفہ غرب، برٹرینڈ رسل، ترجمہ فارسی: نجف دریا بندری، نشر پرواز، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۴۳

اس رسالے میں روسو یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ انسان فطری طور پر اچھا ہے اور یہ فقط تنظیمیں ہیں جو اُسے برا بناتی ہیں... رسم و رواج جن امتیازات کی تائید و حمایت کرتے ہیں وہ اُن سے پیدا ہونے والی عدم مساوات پر اعتراض کرتا ہے ... اور اُس کی رائے ہے کہ مدنی معاشرے کی بنیاد اور اس سے پیدا ہونے والی عدم مساوات کو خصوصی ذاتی ملکیت میں تلاش کرنا چاہیے۔(۱) اس کتاب میں روسو تہذیب و ترقی کے بہت سے مظاہر کی مذمت کرتا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ فرانس کے انقلاب عظیم کا علمبردار طبقہء جدید اُن امتیازات کی نفی میں روسو کا ہم نوا ہے کہ جو اس روز تک جاگیرداروں اور وڈیروں کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ روسو کو اس بات سے شدید وحشت ہوتی تھی کہ زمین اور اس کی مالکیت امتیاز و اقتدار کی وجہ بنے۔ روسو، مالکیت کو بطور مطلق معاشرے میں امتیاز و تفریق اورظلم اور زیادتی کی پیدائش کا ذریعہ سمجھتا تھا (جیسا کہ سوشلسٹوں کا ''ذرائع پیداوار پر ملکیت خصوصی'' کا نظریہ ہے) جب کہ جس تحریک کا محور و مدار متوسط طبقہ تھا، اس میں ملکیت کو ایک مقدس اصول سمجھا جاتا تھا۔ البتہ کوشش یہ کی جاتی تھی کہ اہمیت و امتیاز مالکیت زمین سے منقولہ مالیات کی طرف منتقل ہو اور ایسا ہی ہوگیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ روسو کا مساوات طلب نظریہ، اٹھارھویں صدی میں یورپ میں اجتماعی، سیاسی، انقلابی تحریک کا موید بننے سے زیادہ ان افکار کا بیج بن گیا کہ جو کچھ عرصے بعد یورپ اور باقی دنیا میں مارکس اور اینجلز کے سوشلزم کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر روسو اپنے زمانے کی کیفیت اور تحریکوں کی سمت سفر کے خلاف تھا یا پھر کم از کم بہت سے معاملات میں متفق نہیں تھا تو عظیم انقلابِ فرانس جسے جدید تہذیب کی سرمایہ داری اور لبرل ازم کی کامیابی کا مظہر سمجھنا چاہیے' اُس میں وہ دوسروں سے زیادہ کیوں سامنے آیا؟ اس کا اس قدر اثر کیوں ہوا

---

(۱) تاریخ فلسفہء غرب، برٹرینڈ رسل، ترجمہ فارسی: نجف دریا بندری، نشر پرواز، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۴۴

اور وہ انقلابیوں اور اصلاح پسندوں کے چشم و دل میں کیسے اتر گیا؟ مثلاً سیاسی افراتفری اور ابتری جو بتدریج انقلاب فرانس پر منتج ہوئی، جب اس کا سلسلہ شروع ہوا تو اصلاحات کے تمام حامی اپنی گفتگو میں کتاب "معاھدہ عمرانی" ہی سے گواہی لاتے تھے۔

میرابو (Mirabau) بلاتکان اُس کے بارے میں بات کرتا تھا۔ مادام ڈی سٹیل (De Steal) اپنے اوّلین شاہکار کے آخر میں روسو کی روح سے مدد طلب کرتی ہے اور اُس سے تقاضا کرتی ہے کہ اُس کے باپ، جو ابتدائے انقلاب میں فرانس کا وزیر مال بنا، کی تائید و نصرت کرے۔ انقلاب کے آغاز سے اختتام تک تمام گروہوں اور پارٹیوں نے روسو کے نظریات سے مدد حاصل کرتے ہوئے اس کے افکار کو بطور شہادت پیش کیا۔(۱)

اس سوال کے اجمالی جواب میں کہا جاسکتا ہے روسو کے جن افکار نے انقلاب اور حالات کے تغیر میں اثر کیا وہ زیادہ تر کتاب "معاھدہ عمرانی" سے ماخوذ تھے نہ کہ اُن افکار سے جو اُس کی بعض دیگر کتابوں اور رسالوں میں مندرج ہیں۔ اور یہ افکار کسی نہ کسی طور حالات کے اُس رُخ کے خلاف ہیں کہ جو بورژوا اور سرمایہ داروں کے مفاد میں ہیں۔ اُس کے یہ افکار سرمایہ داری کی بنیادوں اور مظاہر سے واضح طور پر عدم مطابقت رکھتے ہیں۔

"عمرانی معاھدہ" (Social Contract) اپنے مضمون اور لہجے کے اعتبار سے روسو کے دیگر بہت سے آثار سے مختلف ہے۔(۲) اس کتاب کے مطالب

---

(۱) قرار داد اجتماعی، ژان ژاک روسو، ترجمہ فارسی: غلام حسین زیرک زادہ، انتشارات ادیب، ۱۳۶۷، ص ۲۵_۲۶
(۲) بعض اہل نظر کی یہ رائے ہے کہ '' عمرانی'' میں جن نظریات کا اظہار کیا گیا ہے اور ''عدم مساوات'' کی آراء میں جو کچھ آیا ہے، اُن کے مابین تناقضات دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت کوئی تناقض موجود نہیں کیونکہ دونوں جگہ اساسِ فکر ایک ہی ہے، فقط موضوع یا تھیسز کا فرق ہے۔ روسو ''عدم مساوات'' میں کہتا ہے کہ تنظیم اجتماعی کے اراکین کو ختم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ لوگوں کو پہلی سی زندگی کی طرف لوٹانا ممکن نہیں۔ '' عمرانی'' یا روسو کی دیگر کتب کے جوہر میں تناقض موجود ہو یا نہ ہو، اُن میں موجود ظاہری فرق اس امر کے لیے کافی ہے کہ فرانس کے انقلاب عظیم کے حامی '' عمرانی'' میں ایسے مطالب تلاش کر سکتے ہیں جو اُن کے نظریے اور منشاء کے مطابق ہوں۔ (تاریخ عقائد و ملت ہای سیاسی، پروفیسر گانٹا موسکا، ترجمہ فارسی: ڈاکٹر شہید زادہ، طبع دوّم، ص ۲۵۶)

احساسات اور نعروں پر مبنی ہونے سے زیادہ معقول نتیجے تک پہنچنے کے لیے ایک منطقی، تجزیاتی، تخلیقی اور عقلی سفر پر مشتمل ہیں اور اس میں مطلوب اجتماعی نظام کی خاکہ گری کی گئی ہے، ایک ایسا نظام کہ جس میں انسان اپنی صلاحیتوں کا اظہار کرسکتا ہے اور اپنی ضروریات پوری کرسکتا ہے اور ایسی سعادت و خوش بختی حاصل کرسکتا ہے، جو اس دنیا کی زندگی کا حاصل ہے۔ یہ وہ امر ہے جس کی روسو کے زمانے کو سخت ضرورت تھی۔

اگرچہ الٰہی اور فطری بنیادوں پر معاشرے اور حکومت کی تنظیم و تشکیل کے مقابلے میں عمرانی معاہدے کی بنیاد پر معاشرے اور حکومت کی تنظیم و تشکیل کا اثبات روسو سے پہلے بھی کیا جاتا رہا ہے لیکن شاید کسی نے بھی معاہدہ عمرانی کی بنیادی حیثیت کو روسو کی طرح وضاحت اور تشریح سے پیش نہیں کیا۔

حکومت کو انسانی سمجھنا اور شاہ یا حکمران کے لیے ہر طرح کے ماورائی اقتدار کی نفی کرنا، یورپ اور مغرب کی تاریخ کے نظام جدید کے ستون ہیں۔ اور چونکہ روسو نے دوسروں سے کہیں زیادہ اجتماعی معاہدے پر زور دیا ہے لہذا جدت پسندوں کا "معاہد عمرانی" میں موجود سیاسی افکار کا استقبال کرنا، تعجب آور نہیں ہونا چاہیے۔

روسو، بادشاہوں کے لیے حقِ الٰہی (Divine Right) اور اقتدار کے لیے ماورائی بنیاد کے بالمقابل معاہدہ عمرانی کے ذکر پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ اُسے ایک ایسی حقیقت کا نتیجہ قرار دیتا ہے کہ جو کمال اہمیت کی حامل ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان جدید مادی تہذیب کے استحکام میں مصروف ہے اور چاہتا ہے کہ کم از کم زمینی و دنیاوی زندگی کے میدان میں قرون وسطیٰ کے خدا کی جگہ خود سنبھال لے۔

دوسرے لفظوں میں روسو کی نظر میں "ارادہ عمومی" وہی تھا کہ جس کے زیر سایہ نومولود مظہر "قوم" (Nation) کی فلسفیانہ توضیح و تشریح کی جاسکتی ہے۔ یورپ میں "قوم" کے تصور نے روسو کے "ارادہ عمومی" کے نظریے کی بدولت پہلے سے کہیں زیادہ اخلاقی قوت حاصل کرلی۔

روسو کی نظر میں عمرانی معاہدہ اس سے عبارت ہے:

''ہم میں سے ہر کوئی اپنی ذات اوراپنی تمام تر توانائی کو ایک ارادۂ عمومی کی مشارکت کے زیرِ فرمان کر دے اوراس شرکت (Partnership) کا ہر رکن، اجتماع میں اپنے تئیں کل کے جزو لاینفک کے طور پر قبول کرلے''۔(۱)

دل سے کیا گیا یہ ایک ایسا معاہدہ ہے کہ جس سے مشترک اخلاقی شکل و صورت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ ایک ایک کرکے شریک ہونے والے افراد کی جگہ لے لیتی ہے۔ روسو، اسے جمہوری یا سیاسی ہیئت کہتا ہے، جسے قدیم زمانے میں Cite کہتے تھے۔ روسو نے مختلف حیثیتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت کا نام Etat اور ہیئت حاکمہ کا Souverain رکھا۔(۲)

روسو کی سیاسی فکر اپنے سفر میں اس مقصد تک پہنچتی ہے کہ:

''فقط یہ ارادۂ عمومی ہی ہے کہ جو ایک حکومت اور اُس کے اداروں کو حکومت کے قیام کے مقصد کے مطابق چلا سکتا ہے''۔(۳)

روسو کا تصور ''ارادۂ عمومی'' جو حاکمیت' قدرت اور اس کے جواز کا معیار ہے باہم جمع ہو جانے والے افراد کے مجموعی ارادے سے مختلف ہے۔ افراد اپنے ذاتی منافع پر نظر رکھتے ہیں اور افراد کے ارادے کا مجموعی حاصل بھی ذاتی مفاد کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن ''ارادۂ عمومی'' فقط مشترک مفاد کو سامنے رکھتا ہے۔ روسو ''ارادۂ عمومی'' کو ایک امرِ حقیقی لیکن افراد کے ارادوں کے حاصل جمع سے مختلف شمار کرتا ہے اور کہتا ہے:

''اگر (ارادۂ افراد کو) جمع کیا جائے تو اس حاصل جمع سے مثبت اور منفی، جو خود بھی ایک دوسرے کو بے اثر کرتے ہیں، کو حذف کر دیں جو باقی بچتا ہے وہ ''ارادۂ عمومی'' ہے''۔(۴)

---

(۱) قرار داد اجتماعی، ترجمہ فارسی: زیرک زادہ، ص ۵۰ (۲) ایضاً، ص ۶۰
(۳) ایضاً، ص ۵۱ (۴) ایضاً، ص ۶۴۔۶۵

روسو جمہوریت کا حامی ہے، لیکن اُس کے پیش نظر براہ راست جمہوریت ہے، جیسے قدیم یونان کے شہروں میں حکومت ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ وسیع اور زیادہ آبادی والے ممالک میں جمہوریت کو ناقابل عمل سمجھتا ہے۔ لیکن جدت پسندوں کے پیش نظر بہرحال جمہوریت کے اصول کی تائید کرتا ہے۔ نیز یورپ کا جدید طبقہ، جو نئے معاشرے اورنظام کا بانی تھا، جس آزادی اور مساوات کا سخت حامی تھا روسو اُس کی ستائش کرتا ہے۔ البتہ اس طبقے کے پیش نظر آزادی اور مساوات کے مثبت پہلو سے زیادہ جاگیرداری اورکلیسائی نظام میں موجود امتیازات اورتفریقات کی نفی تھی۔ درحقیقت پہلے مرحلے میں وہ جاگیرداروں اور وڈیروں کے امتیازات میں شرکت چاہتے تھے اور آخرکاران پر پورا قبضہ جمانا چاہتے تھے، یہی وہ امر ہے جو آخرکارظہور میں آ گیا۔

روسو کی نظر میں

''معاہدہ عمرانی'' کو جس حیثیت سے بھی نظر میں رکھیں، ہم ہمیشہ ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ معاہدہ لوگوں کے مابین ایسی مساوات پیدا کرتا ہے کہ وہ مشابہ ذمہ داریاں قبول کرلیتے ہیں اور ایک جیسے حقوق سے استفادہ کرتے ہیں۔(۱)

قومی حاکمیت کا عمل یا ارادۂ عمومی کی طرف سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے اُس سے استفادہ اور اُس کے حوالے سے عائد ہونے والی ذمہ داری دونوں میں سب برابر ہیں اور حاکمیت قومی کا عمل جائز ہے کیونکہ وہ عمرانی معاہدے پرمبنی اور عادلانہ ہے، نیز سب کے لیے مساوی اور مفید ہے، کیونکہ عمومی سعادت کے علاوہ اس کا کوئی مقصد نہیں''۔(۲)

روسو، اگرچہ عقیدہ رکھنے والا اور باایمان شخص ہے لیکن حکومت اور دین کے مابین تعلق کے حوالے سے وہی نظریہ صراحت سے بیان کرتا ہے کہ جو اُس کے زمانے کی روح کا تقاضا ہے۔ جدت پسندوں، اصلاح پسندوں اور سیاستدانوں کی روسو کے

---

(۱) قرار داد اجتماعی، ترجمہ فارسی: زیرک زادہ، ص ۷۰ (۲) ایضاً، ص ۷۱

افکار کی طرف توجہ کا ایک سبب شاید روسو کا یہی عقیدہ بھی ہے۔

روسو کی نظر میں:

''مذہب کی ایک ایسی قسم ہے جو صرف ملکی ہے اور یہ صرف ہیئت حاکمہ کے ذمے ہے کہ اُس کے اصول تدوین کرے۔ ان اصولوں کو احکام دینی نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ انہیں ایسے اجتماعی عقائد جاننا چاہیے کہ جس کے بغیر کوئی شخص معاشرے اور رعایا کا مفید اور اچھا عضو نہیں بن سکتا۔(۱)

.........ملکی مذہب کے اصول سادہ اور چند ایک ہونے چاہئیں۔ انہیں صراحت اور وضاحت سے یوں بیان کرنا چاہیے کہ انہیں کسی تفسیر وتشریح کی ضرورت نہ ہو۔ قطعی اصول یہ ہیں:

☆ قادر، عالم، مدرک، رحمٰن اور رحیم خدا کے وجود کا اقرار

☆ آخرت پر ایمان

☆ نیکوکاروں کے لیے جزا

☆ بدکاروں کے لیے سزا.............اور

☆ اجتماعی اور شہری قوانین کا مقدس ہونا۔

.........یہ تو ہوئے اس دین کے واجبات اور اس کی نواہی میں فقط ایک چیز ہے اور وہ ہے دوسروں کے عقائد کے بارے میں سخت گیر نہ ہونا۔(۲)

.........وہ تمام مذاہب جو سخت گیر نہیں ہیں ان کے ساتھ ہمیں نرم روی اختیار کرنا چاہیے' اس شرط کے ساتھ کہ اُن کے اصول قوم کے افراد کے اجتماعی اور شہری فرائض کے خلاف نہ ہوں۔ لیکن وہ شخص جو یہ کہنے کی جرأت کرتا ہے کہ میرے دین کے علاوہ کسی اور دین میں فلاح نہیں ہے' اسے ملک سے نکال دینا چاہیے''۔(۳)

---

(۱) قرار داد اجتماعی، ترجمہ فارسی: زیرک زادہ، ص۲۰۴ (۲) ایضاً، ص۲۰۵ (۳) ایضاً، ص۲۰۶

جنیوا کے فلسفی اور مفکر روسو کے درج ذیل اور ان جیسے دیگر افکار ہی کی وجہ سے، اُس کا نام عصر جدید کے معماروں کی فہرست میں نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے:

- ☆ اجتماعی کی قبولیت اور افراد کا اپنے اختیار اور رضامندی سے ایک شہری معاشرے کی تشکیل ۔ روسو نے اس کی بڑی ہنر مندی سے تشریح کی ہے۔
- ☆ اس کے نزدیک حکومت، ملک اور حاکمیت کی بنیاد ''ارادۂ عمومی'' ہے۔
- ☆ اس کی رائے میں لوگوں کو دل سے ڈیموکریسی کو حکومت کی مطلوب صورت کے طور پر قبول کرنا چاہیے۔
- ☆ اس نے معاشرے میں مساوات کے ضروری ہونے پر اصرار اور امتیازات کی نفی کی ہے اور معاشرے کے افراد کو یکساں حقوق سے بہرہ ور ہونے کے لیے مناسب فضا مہیا کرنے پہ زور دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ انہیں مساوی طور پر فرائض کی بجا آوری کرنا چاہیے۔
- ☆ اُس نے رواداری پر زور دیا ہے اور اسے معاشرے میں افراد کے باہمی رابطے کے حوالے سے اسے انتہائی اہم قرار دیا ہے۔

روسو نے ان امور کو اپنے خاص جذباتی اور احساساتی پیرائے میں بیان کیا ہے، جس کی وجہ سے مفاہیم کی دلکشی دو چند ہوگئی ہے۔

حقوق انسان کا وہ اعلامیہ جو اگست ۱۷۸۹ء میں' یعنی انقلاب فرانس کے دوران جاری ہوا اور فرانس کے نئے آئین کا دیباچہ بنا' اگرچہ اس میں جدید دنیا کے بہت سے مفکرین کا اثر قبول کیا گیا ہے لیکن شاید اس میں روسو کے افکار کی بازگشت زیادہ ہے۔

ویل ڈیورنٹ کی عبارت میں:

''(فرانسیسی قومی پارلیمنٹ کے) تقریباً تمام نمائندگان، ارادۂ عمومی کے بارے میں روسو کے نظریات پڑھ چکے تھے اور اس فلسفی کا یہ نظریہ قبول کرتے تھے کہ قانونِ فطرت کے مطابق، ہر فرد کو بنیادی حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔ لہٰذا آئین کو لکھنے میں زیادہ زور نہ لگانا پڑا اور یہ اسی اعلامیے سے عبارت تھا کہ جو ظاہراً تکمیل انقلاب کا موجب بنا''۔(۱)

البتہ انقلابِ فرانس کا روسو کے جذبات و افکار سے تمام تر استفادے کے بعد بھی اس مفکر کے خیالات میں دیگر اس قدر سرمایہ موجود ہے کہ غور وفکر کے بعد اس کا سرمایہ داری اور جمہوریت سے فرق بآسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ہنگامہ آرائی، شور وغل اور نعرہ بازی سے قطع نظر یورپی معاشرے نے روسو کا راستہ اختیار نہ کیا، بلکہ عصر جدید کے نظام سیاسی کے پیامبر ''لاک'' کی راہ اختیار کی تھی۔ بہرحال روسو کے افکار کا ثمر روحِ سرمایہ داری اور اس سے ہم آہنگ سیاسی نظام یعنی جمہوریت کے مطابق نہ تھا:

عوام کی حاکمیت کے بارے میں روسو کا اصل نظریہ قومی نجات کمیٹی (National Solvation Committee) کی حاکمیت اور آخر کار ایک فرد کی حاکمیت کی صورت میں سامنے آیا۔ (۲)

بہرحال یورپی معاشرے کا سرمایہ دارانہ نظام کے کامل استحکام کی طرف سفر اور لبرل ڈیموکریسی کی بنیاد گہرے اور مضبوط کرنے کا عمل اب بھی پہلے کی طرح جاری ہے۔ اگر چہ اس دور میں بھی، دیگر بہت سے ادوار کی طرح مغرب کی فکری اور اجتماعی زندگی میں ہمیں بہت سی تبدیلیاں اور تغیرات دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن صورتحال کی ماہیت اور جوہر وہی ہے جو جدید مدنیت کے آغاز میں یورپی ذہن پر لاک جیسے اہل نظر کے

---

(۱) تاریخ تمدن، ویل ڈیورنٹ، ج۱۱، ص ۲۷ (۲) ایضاً، ص۸

افکار کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔

اس دوران لبرل ڈیموکریسی کا نظام پھلتا پھولتا اور پھیلتا رہا۔ اس کی فکری و فلسفیانہ بنیادیں بھی مضبوط ہوتی رہیں لیکن ساتھ ساتھ دیگر فلسفی، فکری اور سیاسی دائرے بھی موجود رہے ہیں اور ان سے بعض استبدادی اور مرکزیت پسند نظام بھی پیدا ہوئے، جن کی بدولت ایسی حکومتیں قائم ہوئیں جو برطانیہ، فرانس، شمالی امریکہ اور یورپ میں قائم ہونے والی بہت سی حکومتوں سے مختلف تھیں۔ سچ یہ ہے کہ اس صدی کے دوران میدان سیاست میں رونما ہونے والی تبدیلیاں بھی علم اور ٹیکنالوجی کے میدان میں برپا ہونے والی تبدیلیوں کی طرح تیز رفتار اور تعجب خیز تھیں۔ لیکن جب تک تہذیب مستحکم اور زندہ ہے ،سیاسی اور معاشرتی مظاہر سے توقع نہیں کرنا چاہیے کہ وہ تہذیب کی بنیادوں اور پایوں کو کوئی نقصان پہنچا سکیں گے۔ اسی لئے ان میں سے کسی بھی تبدیلی کو جوہری تبدیلی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ جوہری تبدیلی کا مطلب تہذیب کا تغیر ہے۔ نئی تہذیب ابھی تک قائم ہے اور جدید تہذیب کا غالب رنگ ابھی تک لبرل ازم ہی ہے ،جس کی عمارت اٹھارہویں صدی میں اپنی بنیادوں پر کھڑی ہوئی۔

شمالی امریکہ اور مغربی یورپ میں مغربی سوسائٹی کے عظیم حصے کا سفر اس روز سے آج تک سرمایہ داری کی بنیادوں کو مضبوط کرنے اور لبرل ڈیموکریسی کی پراعتماد حکمرانی کی سمت میں مسلسل جاری ہے اور آج بھی یہ زمانے کا قوی ترین دستور اور مشہور ترین سیاسی ، اقتصادی اور اجتماعی مظہر ہے۔ اس کے حامیوں اور پیرو کاروں کی طرف سے یوں ظاہر کیا جا رہا ہے کہ مارکسی سوشلزم کے بادل چھٹ جانے کے بعد لبرل ڈیموکریسی کے اقبال کا ستارہ گزشتہ سے درخشاں تر، آج اور کل کے انسان کے فلک تقدیر پر چمکے گا۔

حقیقت جو بھی ہو لبرل ڈیموکریسی کی صحن تقدیر میں فاتحانہ اور رقیب شکن موجودگی میں شک نہیں کرنا چاہیے۔ اگر چہ اس مکتب کے چہرے پر اور اس سے بھی

بالاتر جدید تہذیب کی پیشانی پر بحران کے آثار آشکار ہو چکے ہیں اور اہلِ نظر، مغرب میں ہوں یا اس سے باہر، اس بحران کو یقینی سمجھ رہے ہیں۔

لبرل ازم اگر چہ ابھی زندہ ہے لیکن آغاز سے اب تک ایک جیسا اور غیر متغیر نہیں رہا۔ لاک کے بعد سے اب تک اس پر فکر کے حوالے سے بھی اور عمل کے لحاظ سے بھی بہت سی تبدیلیاں گزر چکی ہیں۔ ایک طرف مخالفین کے سخت اعتراضات رہے ہیں، تو دوسری جانب زمانے کے حالات میں بھی تبدیلی رونما ہوتی رہی۔ حقائق کا سامنا کرتے ہوئے آزاد خیالوں کو تجربات بھی حاصل ہوئے ہیں اس نظام سے منسوب اہل نظر اور سیاست دانوں کو کہیں نقص کا سامنا ہوا، کہیں اصرار کرنا پڑا، کہیں اثبات کا مرحلہ پیش آیا اور کہین ابطال کا، کہیں تغیر رونما ہوا اور کہیں تبدّل۔ جب کہ سرمایہ داری اور لبرل ازم کے طاقت ور سیلاب کے ساتھ ساتھ ہمیشہ رقیب مکاتب فکر اور مخالف تحریکیں بھی متوازی طور پر موجود رہی ہیں۔ گاہے ان دو سلسلوں کے مابین ٹکراؤ بھی ہوا ہے۔ تاہم اس سب اکھاڑ پچھاڑ کے باوجود:

اولاً ان چند صدیوں میں لبرل ازم پوری طرح ایک کامیاب تحریک رہا ہے۔ اس نے مغربی تہذیب و ثقافت کے تناظر میں اپنے آپ کو ثابت کیا ہے کہ اس کی جڑیں کافی گہری ہیں۔ حقائق کے مقابل اس میں لچک بھی زیادہ ہے اور اپنے حریفوں کے مقابلے میں اس میں اصلاح پذیری کی صلاحیت بھی زیادہ ہے۔

ثانیاً کھلے معاشرے کی منادی دینے والے متاخر سیاسی گروہ کے مفکرین اور لبرل ازم کے بانیوں کے سادہ و بسیط افکار کے مابین تمام تر فاصلے کے باوجود اجتماعی، فکری اور سیاسی سطح پر اس تحریک کا جو ہر تبدیل نہیں ہوا لہذا رونما ہونے والی تبدیلیوں کو ثانوی اور سطحی قرار دیا جا سکتا ہے

البتہ بشریت نے صبح تاریخ سے اب تک جو سفر کیا ہے اس میں لبرل ازم، سیاست کی آخری منزل ہے اور نہ سیاسی فکر کی آخری حد۔ یقیناً یہ سیاسی فلسفے اور فکر میں

کسی ہمہ گیر تحقیق کا آخری نقطہ بھی نہیں۔ یہاں تک کہ لبرل سیاست میں جو وسیع اور حیران کن تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں ان سے غفلت کرتے ہوئے خود لبرل ازم کے بارے میں کوئی روشن اور جامع تصویر پیش نہیں کی جا سکتی۔

لہذا سیاسی فکر اور جاری سیاسی امور کے بارے میں ہماری تیز رفتار بحث جو اٹھارہویں صدی کے لبرل ازم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اختتام کو پہنچ رہی ہے، کسی صورت میں بھی ایک جامع بحث نہ ہو گی۔ یہ زیادہ سے زیادہ فلسفہ سیاسی کے بلند و دشوار موضوع کا مختصر آغاز ہے اور بحث کنندہ کے پیش نظر بھی اس سے زیادہ نہ تھا۔اس لئے بہت سے اہم سیاسی مطالب و حوادث کا عدم تذکرّ، غفلت کی وجہ سے نہیں تھا۔ کیونکہ مقصد زیادہ تر مغرب کی سیاسی تاریخ کے فکری مسائل اور موجود حقائق کی بنیاد معلوم کرنا تھا۔ چونکہ ہمیں اختصار سے کام لینا تھا، اس لئے ناچار ہم نے بہت سے اہم سیاسی امور نظر انداز کر دیئے ہیں لیکن جو کچھ بیان ہوا ہے اور راقم نے افکار و حقائق میں سے جو کچھ انتخاب کیا ہے، اس پر اہلِ نظر کو اعتراض اور تنقید کا حق ہے۔

ان تمام بحثوں میں کوشش کی گئی ہے کہ صرف ان افکار و نظریات کی طرف اشارہ کیا جائے جو فکری اور سیاسی امور کی پیدائش کا سبب معلوم ہوتے ہیں یا جو کسی ایک دور اور کسی ایک سیاسی مکتب کی شناخت میں معاون ثابت ہو سکے۔

تاہم بحث کے آخر میں اٹھارہویں صدی کے بعد جو کچھ پیش آیا، اس کی طرف کچھ اشارے کیے گئے ہیں جو اگر چہ مختصر ہیں اور ہماری بحث کی بہت سی کمیوں کی تلافی نہیں کرتے۔ لیکن وہ ان اہم اور فیصلہ کن حوادث و مطالب کی طرف ایک دریچہ ضرور کھول سکتے ہیں، جو اپنی آخری صورت میں حال پر انجام پذیر ہوئے ہیں۔

''لاک'' اور اس کے پیش روؤں نے اٹھاہویں صدی اور اس سے پہلے انسانی سیاسی فکر کے خزینے میں جو اضافہ کیا، انیسویں صدی میں اس نے زیادہ استحکام اور پائیداری حاصل کر لی اور مغرب کی نئی وجود میں آنے والی قوموں نے کوشش کی کہ

آزادی کی بنیاد کو ہر حوالے سے مضبوط کریں۔ البتہ آزادی سے ان کی زیادہ تر مراد دین اور اقتصادی معاملات میں آزادی تھی اور بنیاد سے ان کی مراد آئینی حکومت کا قیام تھا اور یہ بھی درحقیقت متوسط طبقے کے اقتدار کو قانونی شکل دینا تھا۔ لیکن یہی وہ صدی تھی جس میں فلسفی و سیاسی افکار کی نئی لہریں اور نئی اجتماعی تحریکیں، سرمایہ دارانہ جمہوریت اور اس کے فکری مظاہر کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئیں۔ ان کا اثر نہ فقط مغربی اقوام کی سرنوشت پر ہوا بلکہ انہوں نے دیگر اقوام کی وضع و حال کو بھی کافی حد تک متاثر کیا۔ مغربی تہذیب کے فکری اور اخلاق ستونوں اور عہد جدید کے سیاسی اجتماعی نظاموں اور ان سے غلط استفادے، دونوں کا اس بحران کے پیدا کرنے میں حصہ تھا۔

تجربیت اور حسی نظریہ جو جدید مغرب کی غالب فکر تھی، ایک طرف جارج برکلے (۱۶۸۵۔۱۷۵۴ء) کی مایوس کن مثالیت پسندی (Idealism) تک پہنچا اور دوسری طرف ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱۔۱۷۷۷ء) کی لاادریت (Agnosticism) کے بے آب و گیاہ صحرا میں بھٹکنے لگا۔ مغربی انسان جو ہر چیز سے زیادہ ''مادہ'' اور غیر ذہنی دنیا پر توجہ رکھتا تھا اور جس نے اپنی تقدیر کو صرف طبیعی کائنات کے حقائق سے وابستہ کر لیا تھا اور جس کا تمام تر اعتماد تجربی قواعد و قوانین پر تھا، نے اپنے آپ کو ایک دہشت انگیز بحران کے روبرو پایا۔ اب یا تو وہ کائنات مادی اور دنیائے خارج کا انکار کرے یا علیت کے فطری اصول کی نفی کرے اور یوں ہر طرح کے اطمینان سے دستبردار ہو کر تشکیک (Skepticism) کی ہولناک گھاٹیوں میں جا گرے۔ نیز جو کچھ خارج میں ہو رہا ہے اس سے آنکھیں بند کر لے اور عالم فطرت سے اس نے جو حقائق دریافت کیے ہیں، ان سے اپنا اعتماد سلب کر لے۔

خلاصہ یہ کہ جدید مغرب میں اہلِ نظر اور مفکرین نے تجربے اور حسی علم کو انسانی زندگی کے مشکل کشا کی حیثیت سے زیادہ اہمیت دی، اسے مادی فلاح و بہبود اور ملکیت کے حصول کا ہموار راستہ سمجھا اور مجرد عقل اور عقلی فلسفے کی تحقیر کی۔ ایسے امور نے

مغربی مفکرین کے ذہن و روح میں عظیم زلزلے پیدا کر دیئے۔ یعنی جب عقل کو حس و تجربے سے بلند تر منبع کی حیثیت سے معطل کر دیا گیا تو خود تجربہ بھی اپنا اعتبار گنوا بیٹھا اور ایک عظیم فکری بحران پیش آ گیا۔ انیسویں صدی کے بحران کا قابل توجہ حصہ اسی مصیبت سے وجود میں آیا۔

عظیم جرمن مفکر ایمانوئل کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) کی اس مخمصے سے رہائی اور اخلاق و دین کی اس بحران اور اس سے پیدا ہونے والے تزلزل سے نجات کے لیے شدید کوشش نے الٹا ایک پہلو سے اشکال اور اعتراض کو اور بڑھا دیا اور یوں فلسفۂ نظری کو پیچیدہ تر مشکل کا سامنا کرنا پڑ گیا۔

انیسویں صدی ''توجیہ کائنات کی کوشش'' کی صدی بھی ہے۔ اس میں پھر سے انسانی فکر و فلسفہ کو اعتبار عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس ضمن میں خاص طور پر مغرب کی دنیائے فلسفہ میں ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) کی حیثیت اور مقام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک ایسا فلسفی ہے جس کی فلسفیانہ عظمت نے بہت سے اہلِ نظر کے ذہن پر فیصلہ کن اثر کیا۔ یہاں تک کہ اپنے بہت سے مخالفین کی رائے میں بھی وہ عظیم اور قابلِ افتخار مقام رکھتا ہے۔ اس کا یہ فلسفیانہ مقام، فکرِ محض تک محدود نہیں بلکہ مغرب کی حیات اجتماعی بلکہ عہد معاصر کی انسانیت پر بھی اس کے بہت زیادہ اثرات مرتب ہوئے ہیں۔

ہیگل نے بہت سے جدت پسندوں کی مادیت (Materialism) اور تجربیت (Empiricism) کے مقابلے میں ''مادہ'' کا انکار نہیں کیا بلکہ اسے ایک امر عقلی بنا دیا اور عقل کو ایسے مقام پر لا بٹھایا کہ مادہ اور فطرت اس کے فقط جلوے بن گئے۔ ہیگل کے نزدیک عقل ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس نے جدلیاتی سلسلے میں اپنے آپ کو ''مادہ'' اور ''روح'' کی صورت میں ظاہر کیا۔

ہیگل کی عقل، قدیم اور قرون وسطیٰ کی عقل سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

ہیگل کے توسط سے عقل کا احیاء، مغربی فکر کی حد سے بڑھی ہوئی حسیت اور تجربیت سے پیدا ذہنی آشفتگی سے نجات کی واحد کوشش نہ تھی بلکہ ہم ہیگل کے مقابل میں اگسٹ کانٹ (۱۷۹۸ـ۱۸۵۷ء) کو بھی دیکھتے ہیں کہ جس نے سائنس اور تجربے پر منحصر ایک مربوط فلسفی نظام ایجاد کرنے کی کوشش کی۔ ہیگل اور کانٹ کی آراء میں تمام تر بنیادی اور ماہیتی اختلاف کے باوجود ان دونوں کی فکر کو ایک ہی بحران پر دو طرح کا ردعمل قرار دیا جا سکتا ہے۔ مغربی تہذیب ایک ذہنی مخمصے سے دوچار تھی اور انسان تشکیک اور لاادریت کی اضطراب انگیز اور ناقابلِ برداشت تاریکی میں غرق ہو چکا تھا، اگر یہ تشکیک باقی رہ جاتی تو تہذیب نو کا مکمل خاتمہ ہو سکتا تھا۔ ان دونوں نے تہذیب جدید کو اس بحران سے نکالنے کی دو صورتیں پیش کیں۔ کیا تشکیک کا رواج انسانی معاشرے سے ایک تہذیب کے خاتمے اور نئی تہذیب کی آمد کی نشانیوں میں سے نہیں تھا؟؟ لیکن مغربی تہذیب نے قابل توجہ لچک کا مظاہر کرتے ہوئے فکری، اجتماعی اور اقتصادی بحران کو کم از کم ایک مدت کیلئے ٹال دیا۔ اگر چہ آج اس تہذیب کیلئے ایک اور بحران کی نشانیوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

انیسویں صدی کا مغرب فکری بحران کے علاوہ اجتماعی بحران سے بھی دوچار تھا۔ سرمایہ داری اور لبرل ڈیموکریسی کا نظریہ جس نے یورپ کے متوسط طبقے کو بہت کچھ دیا، عملاً تمام اہلِ مغرب کی تمام تر ضروریات اور توقعات ہرگز پوری نہیں کر سکا۔ اہلِ مغرب نے تو اخوت، مساوات اور آزادی کے حصول کے عزم کے ساتھ تاریخ کے ایک ہیجان انگیز میدان میں قدم رکھا تھا۔ انیسویں صدی ایک معنی میں سرمایہ داری کے فروغ کی صدی تھی، لیکن عین اُسی وقت یہ تلخ حقیقت بھی آشکار ہوگئی کہ اجتماعی، سیاسی اور صنعتی انقلاب کی میراث مغرب کے سب افراد کو نہیں پہنچ سکی۔ اس میراث کو مغرب کے نو دولتیے اور آزادی و مساوات کے بڑے بڑے دعوے کرنے والے سرمایہ دار کھا گئے۔ ان کی دولت مندی مغرب کے زحمت کش عوام کی اکثریت کی محرومیت کی قیمت

پر تھی۔ یہ محروم زحمت کش مغربی سرحدوں کے اندر بھی تھے اور استعمار زدہ نو آبادیاتی سرزمینوں کے ویرانوں میں بھی۔ مغرب کے اہل ثروت کو غیر مغربی محروم قوموں کی آشکار اور پنہاں غلامی کے نتیجے میں بھی کافی سرمایہ ہاتھ آیا۔

اس کیفیت سے خود مغرب میں بھی لبرل ڈیموکریسی کی فکری و اخلاقی بنیادوں کے بارے میں شدید شکوک پیدا ہو گئے۔ اس کی وجہ سے نئی سیاسی اور اجتماعی تحریکیں پیدا ہوئیں۔ ان تحریکوں کا ہدف اور سمت لبرل ڈیموکریٹس کی خواہش سے مختلف تھا۔ انیسویں صدی کے بہت سے فکری و فلسفی سلسلوں کی سیاسی و اجتماعی تحریکوں سے مناسبت، ایک مشترک عامل پیدائش کی نشاندہی کرتی ہے۔

"تاریخ فلسفہ غرب" میں رسل نے ایک مطلب بیان کیا ہے۔ اس کے بعض بے ہودہ الفاظ سے چشم پوشی کر لی جائے تو وہ اس تاریخی دور کی مختصر مگر منہ بولتی بن جائے گی۔

رسل لکھتا ہے۔

> "اگر چہ ابھی بہت سے افراد انسانی مساوات اور نظری جمہوریت پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ جدید لوگوں کا تخیل اس نظامِ اجتماعی سے گہرے طور پر متاثر ہے، جو اس صنعتی نظام سے پیدا ہوا ہے جو بنیادی طور پر غیر جمہوری ہے۔ ایک طرف صنعت کے لیڈر ہیں اور دوسری طرف مزدور عوام، جمہوریت کا یہ داخلی شگاف ابھی جمہوری ممالک کے عام لوگوں کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہیگل اور اس کے بعد کے فلسفیوں کی فکر اس مسئلے میں مشغول رہی ہے۔ انہوں نے عظیم اکثریت اور ناچیز اقلیت کے مفادات کے مابین جس شدید تضاد کی پیش بینی کی وہ عملاً فاشزم میں نمایاں ہوا ہے۔ فلسفیوں میں سے نطشے شرم کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اقلیت کے ساتھ کھڑا ہے اور مارکس خلوص کے ساتھ اکثریت کی جانب ہے۔ شاید بنتھم

اکیلا فلسفی تھا جس نے متضاد مفادات میں مصالحت کی کوشش کی اور اسی وجہ سے اس نے دونوں طرف سے اپنے لئے دشمنی پیدا کر لی"۔(۱)

بہت سے اہل نظر کا اجتماعیت پسندی (Collectivism) کا نظریہ، کہ جو کبھی کسی وجہ سے افراط پر مبنی معلوم ہوتا تھا، اعتدال پسندوں اور سرمایہ داروں کی انفرادیت پسندی (Individualism) کے مقابل صف بندی کا اہم ترین اور آشکار ترین راستہ تھا۔ دونوں طرف کے افراد کا مرکز و مقام ایک ہی تھا یعنی وہ تہذیب جدید ہی سے تعلق رکھتے تھے، لیکن وہ دو الگ الگ طریقوں سے تہذیب کو بحران سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ یہ مقابلہ فقط فکری نہ تھا بلکہ سیاست مغرب میں اس نے خوفناک تصادم کی شکل اختیار کر لی تھی اور اس کی لہریں بلاواسطہ یا بالواسطہ تمام انسانیت کو متاثر کر رہی تھیں۔

جس امر نے انیسویں صدی کے بعد "سائنسی سوشلزم" کا نام اختیار کیا، اس نے بلاشبہ بڑے شور شرابے سے علم و منطق کی بنیادوں پر کھڑا ہونے کی کوشش کی۔ اور وہ گزشتہ ڈیڑھ صدی میں سرمایہ داری اور اس کی سیاسی صورت یعنی لبرل ڈیموکریسی کا اہم ترین حریف بن کر سامنے آیا۔

مارکس (۱۸۱۸۔۱۸۸۳ء) ہیگل کا پیروکار ہے اور وہ دوسروں سے زیادہ ہیگل کے فلسفی نظریات کا مرہون منت ہے۔ اس نے سوشلزم کا جو تصور پیش کیا، اس کے نتیجے میں وسیع اجتماعی تحریکوں نے جنم لیا۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی کے اوائل میں پہلی عالمی جنگ کے موقع پر سوشلزم دنیا میں ایک مقتدر نظام کی صورت میں ظاہر ہوا۔ خود عالمی جنگ بھی دنیائے سرمایہ داری کے بحران ہی کا ایک مظہر تھی۔ اس نئے نظام کی وجہ سے کئی عشروں تک دنیا کی تقدیر کا دو قطبوں میں تقسیم ہونا لکھا رہا۔

سوشلزم کے مشرقی مرکز کے خاتمے سے اگرچہ یہ دو قطبی سلسلہ ختم ہو گیا ہے، لیکن اب بھی اس کے آثار باقی ہیں۔ بہت سے مغربی اور غیر مغربی اہل نظر کے ذہنوں

---

(۱) تاریخ فلسفہ غرب، ج ۲، ص ۹۹۵

میں سوشلسٹ افکار و خیالات ابھی باقی ہیں۔ نیز ایسے سیاسی گروہ بھی موجود ہیں جو اس پر یقین رکھتے ہیں۔

سوشلزم کے بانیوں اور شارحین کا دعویٰ تھا کہ اسے جبر تاریخ کے ذریعے اور مادی جدلیات کے سفر میں ترقی یافتہ ترین صنعتی سرمایہ داری کے اندر سے پیدا ہونا چاہیے تھا، لیکن انہوں نے اس کیلئے جو راستہ تجویز کیا، خود سوشلزم اس پر آگے نہ بڑھ سکا بلکہ اس کے لیے مختلف گروہوں اور سیاسی جماعتوں نے کوشش کی۔ ایشیا، پس ماندہ یورپ اور گاہے امریکہ کے غیر پرولتاری روشن فکر رہنماؤں نے اس کے لیے ہمت کی جس کی وجہ سے سوشلزم کو کامیابی حاصل ہوئی۔

عرصے تک سوشل ازم کی بقاء کی وجہ مزدور طبقے کی بیداری نہیں بلکہ خوفناک ترین انٹیلی جنس ایجنسیوں، مضبوط ترین فوجی اداروں اور وسیع ترین پراپیگنڈہ تھا۔ سوشلزم نے اپنے زیر تسلط استعمار زدہ دنیا کے کروڑوں انسانوں کو اپنی طرف مائل کر لیا۔ البتہ یہ عوامی گرم جوشی مارکسزم کی منطق کی صحت، اس کے نظریاتی ستونوں کے استحکام اور روسی سرپرستی سے زیادہ اس کے خوبصورت، امید بخش اور جارحانہ نعرے تھے۔ ان نعروں کی وجہ سے محروم قوموں میں آرزو پیدا ہوئی کہ وہ اپنی کچلی ہوئی حیثیت، اپنی مجروح آبرو اور اپنے غصب شدہ وسائل کو پھر سے حاصل کر لیں۔

تاہم دیر نہ گزری کہ اشتراکی زعم کا محل دنیا کے حیرت زدوں بالخصوص ان محروم انسانوں کی آنکھوں کے سامنے ڈھے گیا جو ابھی سوشلزم کے نجات بخش نعروں کی جھنجھناہٹ کو گوشِ جاں سے سماعت کر رہے تھے۔

اس مختصر اشارے میں عصر حاضر کی سیاسی و اجتماعی تاریخ میں سوشلزم کے اہم ترین اثر کی حیثیت سے جس بات کو میں لائق توجہ سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگرچہ سوشلزم عملاً کامیاب نہ ہوا لیکن اس سے سرمایہ داری اور لبرل ازم کی عقل ضرور ٹھکانے آ گئی اور سوشلزم نے اسے اپنے بعض غیر انسانی معیازات میں تجدید نظر پر ابھارا۔ اس کی

وجہ سے لبرل ڈیموکریسی کے نظاموں میں، قومی حدود کے اندر اور عالمی سطح پر بھی، بناوٹ اور طرزِ عمل کے حوالے سے کافی اصلاح ہوئی۔

مبالغہ ہو گا اگر کہا جائے کہ دو عالمی جنگوں کے نتیجے میں فکر سیاستِ غرب میں جو بھی تبدیلیاں آئیں، وہ سوشلزم کی وجہ سے تھیں اور دیگر عوامل کے کردار کو نظر انداز کر دیں۔ کیونکہ اس دوران فکر انسانی بھی ارتقاء کے فطری عمل سے گزرتی رہی اور اپنے تجربات سے انسان بشمول مغربی انسان نے حتمی نتائج بھی اخذ کئے۔ علاوہ ازیں انسان کے فکری نظام اور تنظیم حیات میں بھی مسلسل تجدید نظر جاری رکھی گئی۔ بالخصوص ''مطلق'' سے انسان کے فاصلہ اختیار کرنے کی رفتار زیادہ ہو گئی۔ اسی طرح محروم قوموں کی بڑھتی ہوئی بیداری جیسے عوامل نے ان سب تبدیلیوں میں اپنا کردار ادا کیا۔ سوشلزم کا حصہ ان تبدیلیوں میں اگر سب سے زیادہ نہیں تو یہ ان عوامل میں سے ضرور ہے، جن کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔

☆☆☆☆☆

۱۲

بحران کے اس پار

لبرل ازم، اگرچہ جدید تہذیب کے اندر سے وجود میں آنے والی فطری اور سب سے زیادہ مدت چلنے والی صورت سیاست ہے، لیکن فکر وعمل کے ہر میدان میں بے رقیب نہیں رہی۔ دیگر سیاسی مکاتب فکر اورگروہ بھی لبرل ازم کے کنارے کنارے بلکہ برابر موجود رہے ہیں۔ علاوہ ازیں مغرب کے سیاسی دانشوروں نے کوشش کی کہ مذہبی اورنظریاتی رجحانات سے قطع نظر، سیاست کو جدید علوم میں سے ایک علم کے طور پر مختلف پہلوؤں سے توجہ، بحث اور تحقیق کا موضوع قرار دیں، چنانچہ انہوں نے بہت سے مختلف افکار اور فیصلوں کے ذریعے سیاسی علم کے خزانے میں اضافہ کیا ہے۔ سیاست پر ایک جامع تجزیاتی تحقیق کرتے ہوئے ان میں سے کسی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس قلیل فرصت میں ہم ان کے علمی افکار کی وسعت، مذہبی رجحانات کے احاطے اور ان پر تنقید و تبصرے کے درپے نہیں اور نہ ہی یہ عظیم کام اس چھوٹے سے ظرف میں سما سکتا ہے۔ لیکن لبرل ازم کی وادی میں نسبتاً زیادہ توقف اس لیے ضروری ہے کہ لبرل ازم اور اس سے نکلنے والا نظام، جدید تہذیب کی معروف ترین سیاسی صورت ہے۔ نیز یہ تہذیب ہمارے زمانے کی غالب تہذیب ہے اور جو کوئی بھی آج اور کل کے انسان کی سرنوشت سے سروکار رکھتا ہے، اس کے لیے اس پر بات کرنا ایک ناگزیر فریضہ ہے۔

لبرل ازم اور اس کے ذہنی و خارجی اثرات ایک ''سادہ اتفاق'' نہیں کہ جس سے سادگی کے ساتھ اور سرسری طور پر گزرا جائے، بلکہ اس کی جڑیں مغربی انسان کے

خیالات و جذبات کی گہرائی میں موجود ہیں اور یہ طرز فکر و عمل اس کی زندگی کے نصاب میں داخل ہو چکا ہے۔ لبرل ازم کا آج مغرب پر غلبہ ہے اور اسے پہچانے بغیر ہم مغرب کی فکر کی گہرائی اور اس کی زندگی کے متن تک نہیں پہنچ سکتے۔ لبرل ازم، مغرب میں سیاسی فکر و حقیقت کی پائیدار ترین صورت ہے اور ایک طویل عمر حقیقت بھی۔ اس فکر اور حقیقت کا اپنے آغاز سے اب تک وحدت جوہری اور ثباتِ ماہیت کا دعویٰ کوئی مبالغہ نہیں، کیونکہ اس میں رونما ہونے والی تبدیلیاں محض سطحی اور ثانوی حیثیت کی حامل ہیں۔ اگر چہ عہد جدید کے آغاز میں جو کچھ صورت پذیر ہوا اور آج جو کچھ لبرل ازم اور لبرل ڈیموکریسی کے نام سے رائج ہے، اس کا اس سے فاصلہ اتنا ہی ہے، جتنا ایک ناتواں نومولود کا ایک ایسے کہن سال مرد سے ہوتا ہے جو کئی ایک طوفانوں سے گزر چکا ہوتا ہے، اور حیران کن لچک کے ذریعے اپنے تئیں شرائط و احوال سے ہم آہنگ کر چکا ہوتا ہے، بلکہ انہیں اپنے فائدے میں بدل چکا ہوتا ہے۔

لبرل ڈیموکریسی کے پیروکار اور حامی شاید یہ خیال کریں کہ مغرب میں فکر کے تسلسل اور عملی تجربے سے جو کچھ میسر آیا ہے، وہ انسان کی اجتماعی اور سیاسی مشکل کا آخری حل ہے اور اگر کوئی تبدیلی ضروری بھی ہو تو وہ لبرل ازم کی روش اور سیرت کی حدود کے اندر اور اس کے سکہ بند معیارات اور اصولوں، جن میں لچک، رواداری اور اضافیت شامل ہیں، کی روشنی ہی میں ممکن ہے۔ جدید شہریت کی فجر سے اب تک لبرل نظاموں کی فکر اور واقعیت میں اسی معیار اور پیمانے کے تحت بہت سی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔

لبرل ازم کے ثناخوانوں کی خوش گمانی اسی صورت میں حقیقت بن سکتی ہے کہ اس دستورِ حیات سے پیدا ہونے والی تہذیب، انسانی تہذیبوں کے بلند سلسلے کا آخری زینہ ہو اور اس تہذیب کی پرورش کرنے والے یا اس سے پرورش پانے والے انسان کی روح ،کمال انسانی کی معراج تک پہنچ چکی ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔

انسانی زندگی میں رونما ہونے والا تغیر و تبدل اور تہذیبوں میں واقع ہونے والی تبدیلیاں ایسا امر ہیں، جو حتمی ہے۔ ہر انسان کی سادہ اور صحیح فطرت بھی اس قطعیت کی گواہ ہے ۔ وقت گزر جائے گا اور حوادث کی بادتند انسان کو مستقبل کی طرف دھکیل دے گی۔ یہ مستقبل کیا اور کیسا ہو گا؟؟؟ اس سوال کے جواب کو اسی مستقبل کے حوالے کر دینا چاہیے۔ البتہ اس سفر' انسانی زندگی کی بے قراری اور اس دنیا میں انسانی معاشرے کے اضطراب کی قطعیت میں شک نہیں کرنا چاہیے۔ اگرچہ مستقبل کی زندگی، کہ جس میں سیاست بھی شامل ہے، کے ضمن میں ہم قطعی اور دوٹوک پیش گوئی نہیں کر سکتے لیکن علم، منطق، علامتوں، شواہد، تجزیہ اور تحلیل کی مدد سے مستقبل کے بارے میں کچھ کچھ پیش بینی ناممکن بھی نہیں، کیونکہ علم کا کام پیش بینی بھی ہے۔ علمی و منطقی پیش گوئیاں اگر کاملاً وقوع پذیر نہ ہوں، تب بھی اس میں شک نہیں کہ وہ حقیقت کے متلاشی ذہنوں کے لیے مستقبل کے حقائق کی طرف ایک روشن دریچہ ضرور کھول دیں گی۔

لبرل ازم انسانی فکر و تقدیر میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اہل علم پر لازم ہے کہ اس نظام اور بطور کلی تمام سیاسی افکار اور نظریات نیز ہر امر انسانی کی تحقیق میں فطانت کو بروئے کار لائیں، کیونکہ نسبت اور اضافیت کی بدولت غلط فہمی کا خدشہ ان امور میں کہیں زیادہ ہے۔ کسی اضافی امر کو مطلق سمجھنا، فکر کے لیے ایک عظیم آفت ہے کہ ایسے ناقص طرز تفکر سے حقیقت کی طرف سفر رک جاتا ہے اور انسانی تاریخ میں بہت سے سانحے اسی ناقص طرز فکر سے جنم لے چکے ہیں۔ عقل فطری کے واضح حکم کے علاوہ انسان کا قیمتی تجربہ بھی ہمیں یہی سکھاتا ہے کہ ہم اس جہان فانی میں کسی چیز کو مطلق قرار دینے سے پرہیز کریں۔

بنی آدم کی فکر نے دائرہ سیاست میں جو کچھ حاصل کیا ہے اس کے بارے میں رائے قائم کرنے کے لیے ضروری ہے:

اوّلاً: صحیح و غلط اور نقص و کمال کو ہم اکٹھا دیکھیں، یعنی کمزور اور منفی پہلو کے

ساتھ ساتھ مثبت پہلو، جو بہرحال ہر چیز کے وجود کا لازمہ ہے، سے غفلت نہ برتیں اور انصاف کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔

ثانیاً: نقائص اور کوتاہیوں کو دو حوالوں سے تقسیم کریں۔ ایک وہ جو جوہری اور ذاتی اور دوسری وہ جو اضافی ہوتی ہیں۔

سیاست میں بھی نقص اور کمی گاہے اس تہذیب کے فکری اسلوب سے پیدا ہوتی ہے کہ جس سے سیاست وجود میں آئی ہو۔ ایسے میں سیاست پر تنقید درحقیقت تہذیب پر تنقید ہوتی ہے۔ اور گاہے مسئلہ سیاسی دستور وفکر میں نہیں ہوتا بلکہ نظریے کے غلط استعمال میں ہوتا ہے۔ عمل میں ایک واضح انسانی امر بھی عمل کے مرحلے میں بعض اوقات غیر انسانی امر میں تبدیل ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یا تو سمجھنے میں غلطی ہوتی ہے یا پھر ذمہ دار افراد کی بدنیتی کا اس میں دخل ہوتا ہے۔ لبرل ازم کے بارے میں تحقیق کو جستجو کرتے وقت یہ سب پہلو بھی پیش نظر رہیں۔

اجتماعی و انسانی تحقیقات میں لبرل ازم، اس کے لوازم، اثرات اور نتائج کو شناخت کرنا اور شناخت کروانا بلاشبہ بہت اہم معاملہ ہے اور ہم جو اس نظریے کے ''عہد غلبہ''میں رہ رہے ہیں، ہماری تو زندگی کا معاملہ ہے۔ لیکن فی الحال سیاسی حوالے سے اس مختصر گفتگو میں یہ اہم امر ہمارے پیش نظر نہیں اور اگر اس حوالے سے ہم نے کچھ گفتگو کی بھی ہے یا کریں گے تو وہ محض اشارے کی حد تک ہی ہو گی۔ لبرل ازم کا مطالعہ، وسیع و عمیق اور ہمہ پہلو تجزیات کا متقاضی ہے مگر افسوس کہ ہمارے معاشرے کے صاحبان درس و بحث اس لٹریچر سے بھی قابل اطمینان اور بقدر کفایت استفادے سے محروم ہیں، جو اس حوالے سے مغرب میں شائع ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ اس موضوع پر اہل مغرب کی تحقیقات پر غور وفکر کے بعد اپنے معیارات کے مطابق عالمانہ اور منصفانہ تنقید اور تحسین کریں۔ بہرحال اس راستے میں جو مختصر مگر ٹھوس قدم اٹھائے گئے ہیں اور ان شاء اللہ مزید اٹھائے جائیں گے، وہ غنیمت اور قابل قدر ہیں۔

بلاشبہ ہر معاشرے کی سیاست اس تہذیب سے مناسبت رکھتی ہے کہ جس سے وہ برآمد ہوتی ہے اور یوں کہا جا سکتا ہے کہ سیاست میں بنیادی تبدیلی، تہذیب میں پیش آنے والے تغیر سے منسلک اور مربوط ہے۔ مستقبل کی سیاست کیا ہوگی، یہ جاننے کے لیے تہذیب کے مستقبل کے بارے میں سوال کرنا چاہیے۔

اس وقت جس تہذیب کا دنیا پر غلبہ ہے، وہ بہت سے بحرانوں سے گزر چکی ہے اور آج بھی بحران سے محفوظ نہیں ہے، لیکن محسوس یوں ہوتا ہے کہ موجودہ بحران گزشتہ بحرانوں سے بہت مختلف ہے کیونکہ گزشتہ بحران پیدائش اور بلوغت کے بحران تھے، جب کہ موجودہ بحران کو بڑھاپے کا بحران کہنا چاہیے۔

انسان جلد یا بدیر اس مرحلے سے بھی گزر جائے گا لیکن کسی بھی معاشرے کو اپنے ماضی اور حال سے بہتر مستقبل کے بارے میں امید اور اطمینان نہیں رکھنا چاہیے مگر یہ کہ بنی نوع انسان اپنے ماضی سے عبرت حاصل کرے۔ اور جدید تہذیب، جس میں لبرل ڈیموکریسی کی صورت بھی شامل ہے، نے جو نظری اور عملی تجربات حاصل کیے ہیں اسے چشم عبرت سے دیکھے اور اس کے ان مثبت نتائج سے فائدہ اٹھائے، جو کم ہیں اور نہ حقیر۔

اگرچہ لبرل ازم، اس کے ثمرات اور عملی نشانات کو ہم تدبیر کے نقطہ نظر اور غور سے دیکھیں تو انسان کو اس کی طرف سے جو بہت سے نقصانات پہنچے ہیں، ہم انہیں چشم انداز نہیں کر سکتے۔ یہ نقصانات لبرل نظاموں کی سرحدوں کے اندر بھی ہیں اور باہر بھی۔ ''دنیا زدہ'' اور کئی پہلوؤں سے ''خود سے بیگانہ'' انسان کو اس نظام کے ہاتھوں جو ظاہری اور باطنی دکھ پہنچے ہیں، ان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ نیز ممکن نہیں کہ محروم اور تحقیر کیے گئے اس انسان کی درد بھری فریاد ہم نہ سنیں، جسے لبرل مآب افراد کے ظلم اور فزوں طلبی پر قربان کیا گیا ہے۔ البتہ عالم انسانیت کے ایک بڑے حصے کی فکر اور تجربے پر ناسزا کہتے کہتے اور لعن وطعن کرتے ہوئے بھی ہم کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتے۔

بلکہ ایک طرف تو جدید تہذیب کی اہم ترین سیاسی صورت کو دیکھتے ہی خیرہ ہو جانے کی بجائے، آگاہی اور انصاف سے ان فکری رجحانات کا جائزہ لینا چاہیے، جن کی بدولت لبرل ازم جیسے افکار سامنے آئے، تو دوسری طرف ہمیں انسان کے فطری سفر کے حاصل ان مثبت نتائج سے بھی غفلت نہیں برتنی چاہیے کہ جن میں لبرل ازم جیسے طرز حیات کی جڑیں، مفہومات اور معیارات شامل ہیں۔

عوامی خواہشات کے مطابق، تصور آزادی و انصاف کی ہر شعبۂ زندگی پر حکمرانی اور انسانی فلاح و بہبود کے لئے عملی اور قابل پیمائش جدوجہد، یہ وہ قابل قدر امور ہیں جو بہت زیادہ قیمت دے کر انسان کے ہاتھ لگے ہیں، ان سب کو اگر تہذیب نو کا اہم ترین حاصل نہ کہا جائے تو بھی یہ اہم ترین حاصلات میں سے یقیناً ہیں۔ یہ ان لوگوں کے لیے ایک بڑی غنیمت ہیں، جو وحی سے قطع نظر صرف انسانی اور ارضی حوالے سے ہستی اور زندگی کی طرف دیکھتے اور تدبّر کرتے ہیں۔ یہ ان دینداروں کے لیے بھی غنیمت ہے، جو غیبت پیغمبر یا امام میں حکومت الٰہی کے قائم ہونے کے امکان اور لزوم پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ سیاسی تفکر اور انسانی تجربے کے اس قابل قدر حاصل کو اعتبار و توجہ کی نگاہ سے دیکھنا حکمت و خرد کا تقاضا ہے۔ ان اصولوں اور نظریات کی بنیاد اگر قدیم ادیان اور ابتدائی معاشروں کی دینی و اخلاقی تعلیمات میں ملتی ہے، تب بھی انصاف کی بات یہ ہے کہ انہیں واضح اور سنجیدہ کوشش سے اور زیادہ عملی لحاظ سے مغربی مفکروں نے ہی نمایاں کیا ہے۔

البتہ اہل مغرب نے ان اصولوں اور مفاہیم کی جو تعریف کی ہے اور ان سے جو مفہوم اخذ کیا ہے، اس کی درستی کے بارے میں اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ نیز تحقیق کی جاسکتی ہے کہ سرمایہ داری نے آزادی اور آئینی حکومت جیسے نظریات سے کیا استفادہ کیا ہے اور اُس کے اِس استفادے نے انسانیت کے لیے کیا تلخ اور ناگوار نتائج پیدا کیے ہیں۔ اسی اختلاف اور تحقیق کی بنیاد پر یہ امید کی جاسکتی ہے کہ ایک روشن مستقبل کی نوید

لیے ہوئے ایک ''فکرِ تازہ'' سامنے آئے گی، ایسی فکر جس کی انسان سخت ضرورت ہے۔ البتہ اس صورت میں جب تحقیق اور صورت گری سنجیدہ اور آگاہانہ ہو نیز خود اعتمادی اور اپنے فہم پر مبنی ہو، تو اصل موضوع اور اس کی اہمیت نیز انسانی زندگی کی بہتری میں اس کے کردار سے ہمیں غفلت نہیں کرنی چاہیے۔ البتہ یہ ایک طویل موضوع ہے اور اس کے لیے الگ تحقیق و بحث کی ضرورت ہے۔ راقم کے پاس مبسوط و جامع طور پر اس بحث کو پیش کرنے کی فرصت ہے، اور نہ ہی اس کے لیے مطلوب تعلیمی و مطالعاتی اہلیت۔

خلاصہ یہ کہ اگر سیاست کے حوالے سے کسی قابل قبول نتیجے تک پہنچنا جدید تہذیب کے مستقبل سے آگاہی پر منحصر ہے، تو آغاز تہذیب اور اس کی موجودہ صورت حال کا باہمی موازنہ اس آگاہی کا پیش خیمہ بن سکتا ہے۔ مگر اس یاد دہانی کے ساتھ کہ دیگر مطالب کی طرح یہ موازنہ بھی عجلت میں اور اجمالی ہوگا۔

اجمالاً یہ بات بھی کہنے کی ہے کہ معاشرہ وہی تہذیب ساز ہوتا ہے، جو ذاتی قوت اور محرک سے سرشار ہو۔ ایسا محرک کہ جو تہذیب کے وجود، بقا اور خالص ہونے کا سبب ہو۔ مذکورہ قیاس اور موازنے سے ہماری مراد جدید تمدن کی اسی داخلی اور ذاتی قوت اور محرّک کی شناخت ہے۔ کیا وہی قوت اور محرک جو دنیا اور انسان کی کیفیات میں حیران کن تبدیلی کا باعث بنا، اب بھی اسی طرح باقی ہے یا نہیں؟؟ اگر باقی نہ ہو تو یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ تہذیبِ جدید میں اس تبدیلی کی وجہ سے دنیائے سیاست بھی یقینی طور پر تبدیلیوں کی زد میں ہوگی۔ ایک زیرک محقق، قرائن و علامات کی مدد سے سیاست کے اس تغیر و تبدل کی سمت بھی دریافت کر سکتا ہے۔

دور جدید کے آغاز میں مغرب کا انسان ایسے مستقبل کی طرف پر امید نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، جو لذت، سلامتی اور مادی سرمائے سے سرشار تھا۔ انسان، جو ہمیشہ سے بہشت کا طالب رہا ہے، اس بہشت کا وجود اسی کرۂ خاکی پر ممکن اور نزدیک دیکھ رہا تھا۔ نشاط، تخلیقی صلاحیت اور جرأت سے مالا مال متوسط طبقے کے خیال میں ایسا تابناک

مستقبل یقینی اور حتمی تھا۔ کیونکہ یہ طبقہ ایک نئی تہذیب کو جنم دینے کی اپنی صلاحیت سے بخوبی آگاہ تھا۔

جدید دور کے آغاز میں ''مجرد'' اور ''کلّی فکر'' کی حامل عقل جس قدر اپنا اعتبار کھو رہی تھی، ''غیب'' سے انسان کا تعلق اور عالمِ طبیعتِ مادی میں رکھا گیا انسان کا اہم ترین سہارا ''اخلاق الٰہی'' لرز رہا تھا، اسی قدر جدید انسان کے ذہن اور زندگی میں ریاضی، تجرباتی علم اور حس و احساس کی حیثیت بلند تر ہوتی جارہی تھی۔ مغربی اہل فکر میں یہ ''توہم'' لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جا رہا تھا کہ مابعد الطبیعاتی علوم اور عرفانی معارف کسی منزل تک نہیں پہنچاتے۔ لہذا ان کی بجائے مشاہدے اور تجربے پر انحصار کرنے والے علوم نے مغربی دل و دماغ میں ایسا مقام بنا لیا کہ اُسے صحیح و غلط کا واحد معیار اور میدان فکر میں اکلوتا قابل اعتماد ستون سمجھ لیا گیا۔ اس کے علاوہ کسی چیز پر اعتبار، انسان جدید کے نزدیک، اگر ''حماقت'' نہیں تو کم از کم عبث ضرور تھا۔ بہت سے اہل علم اور صاحبان تحقیق کے ذوق وشوق کی مدد سے سائنس پرستی نے ایسا مقام حاصل کر لیا کہ وہ دین اور فلسفی عقلیت اور ہر اُس چیز کی جگہ لے سکے، جو ماورائے طبیعت ہو اور ایسا ہی ہوا۔

روز افزوں اور خیرہ کن انکشافات اور ایجادات، جو انسان کی طرف سے تجربے اور عالم فطرت سے رابطے کا حاصل تھے، نے ایک طرف یہ وہم پیدا کر دیا کہ تجرباتی علم اور ریاضیات انسانی تحقیق کی پیاس بجھا سکتے ہیں اور انسانی سعادت کے لیے کافی ہیں، تو دوسری طرف انہوں نے انسان کے لیے یہ ممکن بنا دیا کہ وہ ''مادہ'' میں زیادہ اور وسیع تر تصرف کے ذریعے چہرہ حیات کو دم بدم بدلتا چلا جائے اور اسے ایسی منزل تک پہنچا دے کہ جو خواب سے زیادہ پرفسوں ہو۔

اہل یورپ کے سامنے نئے افق کھلنے لگے اور نئی نئی سرزمینیں اُن کے سامنے آنے لگیں اور اس سے حیران کن مادی اور اقتصادی ترقی ہونے لگی۔ یہ ترقی اپنے مقام

پر زندگی کے تمام شعبوں میں علوم وفنون کی ترقی کا سبب بن گئی۔ یہ سب اس تہذیب کی جذباتی قوت، ذاتی صلاحیت اور اندرونی جوش کا نتیجہ تھا۔ اس تہذیب کے نزدیک اصالت، عالم طبیعت اور کائناتِ مادی کو حاصل تھی۔ اس دنیا میں تصرف کا مقصد جسمانی خواہشات اور نفسانی تمنائیں پوری کرنا اور مادی زندگی میں امن وسلامتی مہیا کرنا تھا۔

اسی طاقتور جذباتی اور مادی کمک سے انیسویں صدی عیسوی تک انسانی ترقی کا سلسلہ جاری رہا، اس صدی میں سرمایہ داری اپنے اوج تک جا پہنچی۔ اس کے بعد سرمایہ داری نظام کے اندر طوفانی بحران پیدا ہونے لگے۔ بین الاقوامی سطح پر پیدا ہونے والے بحرانوں کے نتیجے میں دو عالمی جنگیں رونما ہوئیں جو ان بحرانوں کی شدت کو ظاہر کرتی ہیں۔ایک طرف نو آبادیات کے مسئلے پر استعماری قوتوں کے مابین معرکہ آرائی ہونے لگی، تو دوسری جانب استعمار زدہ لوگوں میں روز افزوں بیداری کی لہر پیدا ہوگئی اور وہ جارح استعماری قوتوں کے خلاف منظّم ہونے لگے۔ ان امور نے جدید تہذیب کے تمام فکری ستونوں کو لرزا کر رکھ دیا۔ جدید انسان کے اس توہم کا محل گر گیا کہ اُس نے پرامن زندگی کا جاودانی راز پالیا ہے۔

اگرچہ علم و دانش کے میدان میں طبیعی اور حیرت انگیز ترقی کا سلسلہ اب بھی جاری ہے لیکن یوں لگتا ہے کہ روز بروز جدید تہذیب کی خود اعتمادی میں کمی آرہی ہے۔ اس تہذیب کے راہنما، متولی اور اس کے فکری و اخلاقی بنیادوں کی پاسداری کا دعویٰ کرنے والوں نے عالمی سطح پر جو کھردرا رویہ اختیار کیا اور کر رہے ہیں، وہ اس امر کی عکاسی کرتا ہے کہ تہذیب کی داخلی قوت کمزور پڑگئی ہے اور خارجی قوت کے استعمال سے اس کی تلافی کی جارہی ہے۔ آج جذب وفکر کی دنیا میں بھی اور میدان حیات میں بھی جو کیفیت ہے وہ ماضی سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

مادی بنیاد رکھنے والی نئی تہذیب نے سرمایہ داری اور اس سے مناسبت رکھنے والی لبرل ڈیموکریسی کی صورت میں عملاً انسان کو عظیم مشکلات سے دوچار کر دیا ہے۔

ان مشکلات نے اقتصاد و سیاست کے شعبوں میں جدید تہذیب کے بارے میں خوش اعتقادی اور حسن ظن کو شدید طور پر مخدوش کیا ہے۔ ان مشکلات کا حجم اور مقدار اس قدر زیادہ ہے کہ اس تہذیب میں انسان کی تمام تر تعجب خیز پیش رفت اس کے سامنے کم پڑ سکتی ہے۔ ان مشکلات کی وجہ سے آج کے انسانوں کے قلب و جاں میں انسان کے سعادت مند مستقبل کے بارے میں شک و شبے کا بیج ڈل سکتا ہے اور پروان چڑھ سکتا ہے۔ یہ مشکل سرمایہ داری کی جغرافیائی اور قومی سرحدوں سے باہر مغربی استعمار کی ستم رسیدہ قوموں کے لیے بدگمانی اور گاہے نفرت کی صورت میں دکھائی دیتی ہے۔ کم و بیش ساری حرماں نصیب دنیا میں گذشتہ ایک سو سال سے مختلف انداز سے جو معرکہ آرائی جاری ہے وہ اسی مشکل کا منہ بولتا مظہر ہے۔

مغربی نظام کے اندر سرمایہ داری کے حریف نظاموں، بالخصوص کمیونزم، کا ظہور اور اُن کے مغرب کے اجتماعی طرز زندگی پر بے رحمانہ حملے اور غیر مغربی قوموں کی استعمار مخالف جنگیں اس امر کی کھلی علامت ہیں کہ جدید تہذیب کے انجام کا آغاز ہو چکا ہے یا کم از کم اس سے یہ توہم ختم ہوگیا ہے کہ مغربی تہذیب بے عیب اور مکمل ہے اور یہ انسانی تہذیب کی آخری حد ہے۔

اگر تسامح سے سولہویں صدی عیسوی کو ہم مغرب کے، اور ایک لحاظ سے تاریخ انسانی کے، نئے دور کا آغاز سمجھیں تو مزید چار صدیاں گذرنے کے بعد جدید شہریت کی کیفیت و حالت میں آغاز کی نسبت واضح اور حقیقی فرق واقع ہو چکا ہے۔ اب جدید تہذیب کے اندر خستگی، پیرانہ سالی، اور داخلی کمزوری کے آثار واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں اور یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انسانیت ایک نئے مرحلے میں داخل ہونے کے قریب ہے جو تجربے اور آگہی کے بلند مقام پر ہو، ایسا کیوں نہ ہو جب کہ انسانیت ایک نئے نظام اور ایک نئی دنیا کی آرزومند ہے۔

انسانیت نے حقیقتاً آزادی کے میدان میں قیمتی چیزیں حاصل کی ہیں، لیکن

''یک رُخی آزادی'' جو مغرب کے عہدِ جدید کے انسان کی ''یک طرفہ فکر'' سے پیدا ہوئی ہے، خود انسانی زندگی کے لیے سنگین دشواریوں کا سبب بن چکی ہے۔ حالانکہ اس کرۂ خاک پر زندگی گزارنے پر مجبور لوگوں کی اکثریت اس سطحی آزادی سے بھی محروم رہی ہے۔ انسان نے علم اور ٹیکنالوجی میں پیش رفت کی وجہ سے اگرچہ عالم فطرت پر اپنے تصرف کی طاقت میں متاثر کن حد تک اضافہ کرلیا ہے، بہت سی آفتوں اور بیماریوں پر قابو پالیا ہے، کئی ایک دشواریوں اور رکاوٹوں کو راہ سے ہٹا لیا ہے اور ایسی نئی راہیں دریافت کرلی ہیں جن پر چل کر اس زندگی کو آسان تر بنا لیا گیا ہے، لیکن اب بھی انسانوں کی غالب اکثریت تنگ دستی، بیماری، بھوک اور علم سے محرومی سے دست و گریباں ہوتے ہوئے جدید دنیا کے چند بے مروت آقاؤں کی بے حسی اور غلامی کا شکار ہے۔

مذکورہ آزادی اور علم اور ٹیکنالوجی کی خوفناک قوت نے نہ فقط اجتماعی انصاف کو قربان کردیا ہے بلکہ بیشتر انسانوں کی روحانی و مادی زندگی کا سکون بھی غارت کردیا ہے۔

''عدل اجتماعی'' کے قیام کے لیے مغربی انسان کا ردِّ عمل انیسویں صدی عیسوی میں شدت اختیار کرگیا۔ بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں اس کے عملی تجربے کا آغاز ہوا۔ دنیا کے محروم انسانوں کی تمام تر امیدوں کے باوجود یہ تجربہ اس قابل نہ ہوا کہ سوشلزم کے دائرہ اقتدار ہی میں معاشی انصاف برپا کرسکے۔ بلکہ آزادی کے ابتدائی ترین پہلو بھی، ستم رسیدہ اور محروم طبقے کے دفاع کے بہانے ختم کردیئے گئے اور ایسی نئے طرز کی خودغرضیوں کے ظہور کا سرچشمہ بن گیا کہ شدت' بے حدو حساب طاقت اور سنگ دلی کے اعتبار سے اس کی مثالیں تاریخ میں زیادہ نہیں ملتیں۔

انسان جو ہمیشہ حقیقت کی جستجو میں' آزادی کا طلب گار اور انصاف کا دلدادہ رہا اور رہے گا' اس موقع پر اپنے آپ کو ناکام دیکھ رہا ہے یا کم از کم بہت بھاری قیمت

ادا کر کے اُس نے جو کچھ پایا ہے، اس چیز کے مقابلے میں بہت کم ہے کہ جس کی اُس نے آرزو کی تھی یا جو کچھ اُسے ملنا چاہیے تھا۔

زندگی کے جدید دور کے آغاز میں مغرب کے انسان نے تلخ اور توہین آمیز زندگی کی تنگ وادی سے رہائی پانے کے لیے عقل و دین کو شک کی نظر سے دیکھا۔ معاشرے میں دین کے نام پر جاری نظام، اداروں، اخلاق اور احکام کے بارے میں اس کی بدگمانی جوہر دین تک سرایت کرگئی۔ اس انسان نے روزمرہ کے اوہام میں گرفتار، رسم و رواج میں محصور اور ناروا تعصبات کی شکار ''عقل'' کی ناتوانی اور کج اندیشی کو عقل کی ذاتی کمزوری میں شمار کیا۔ اس نے دنیاوی زندگی اور اس کے نشاط کے حصول کے لیے انسان کے سطحی ترین وسائل اور قویٰ (حسّیات اور نفسانی خواہشات) پر انحصار کیا۔ فوری اور اولین پیش رفت اور تغیر و تبدل اس قدر وسیع اور خیرہ کن تھے کہ ان کی وجہ سے مغرب کے جدید انسان کے غرور اور جہل مرکب میں اضافہ ہوگیا۔ وہ یہ نہ سمجھ پایا کہ جب عقل اور دین چلے گئے یا عدم التفات کا شکار ہوگئے تو اطمینان و یقین، جو سعادت انسانی کا جزو ہے، اپنی پناہ گاہ اور سہارے سے محروم ہوجائے گا اور انسان مصائب و آلام اور سرگرداں زندگی گزارنے پر مجبور ہوجائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

جدید تہذیب نے اپنی جوانی اور کمال کے دور میں تو اس خلا کو اپنی داخلی اور ذاتی قوت سے پر کرلیا، جو قرون وسطیٰ سے عہد جدید کی طرف آتے ہوئے پیدا ہوگیا تھا، لیکن یہ قوت جب کم ہونے لگی تو وہ انسان جسے پیش رفت کے لیے قوت اور محرک کی ضرورت تھی، اُس نے تہذیب کے خزانے اور اپنی روح کے اندر جھانکا تو ان دونوں میں اُسے توانگری اور سرشاری کا کوئی نشان نہ ملا۔ نتیجاً وہ بدحواسی، آشفتگی اور پریشان خیالی کا شکار ہوگیا۔

نئی تہذیب کے آغاز میں مغربی انسان نے اگرچہ کوشش کی کہ دین اور فلسفیانہ مابعد الطبیعات کو کنارے لگادے یا انہیں اپنی سطحی اور دنیاوی خواہشات سے ہم

آہنگ کرلے۔ اُسے بڑی امید تھی کہ مابعد الطبیعاتی علوم اور دینی تعلیمات کی خالی جگہ کو وہ بآسانی ریاضیات اور تجرباتی علوم سے پُر کرلے گا۔ انکشافات اور ایجادات، ہر لحظہ زندگی اور عالم فطرت کا چہرہ تبدیل کر رہے تھے اور ان سے انسان کی طبیعی اور مادی خواہشات پوری ہونے کا بہتر امکان پیدا ہو رہا تھا۔ یہ عوامل جدید انسان کی خود اعتمادی بڑھانے اور اُس کے راستے کی درستی کی تائید کرنے میں معاون ثابت ہوئے۔ جو کچھ ہاتھ آیا وہ انسان جدید، جس کا مظہر متوسط طبقہ تھا، کی فزوں طلبی کی خدمت قرار پایا تاکہ وہ بڑی جرأت سے سب کچھ مادی وسائل، حکومت اور اقتدار کے حصول میں صرف کرسکے نیز تمام طبیعی' اخلاقی اور معاشرتی رکاوٹیں جو اس کے اقتدار' دولت اور شہرت میں حائل ہیں انہیں دور کرسکے اور اُس نے ایسا ہی کیا۔

اس تہذیب کی داخلی قوت ایک طویل عرصے تک ناقابل اختتام معلوم ہوتی تھی۔ لیکن صورتحال یونہی باقی نہ رہی اور یہ امر عیاں ہوگیا کہ جدید تہذیب بھی اس دنیا کے تمام امور کی طرح اضافی ' اسیرِ زماں اور تغیر پذیر ہے۔ موجودہ تہذیب کو جن دشواریوں کا سامنا ہے، وہ خود اس تہذیب کی طرح عظیم اور سنگین ہیں۔ آج اس تہذیب کی عمر کی چوتھی صدی ختم ہورہی ہے۔ علم' صنعت اور تازہ انسانی مہارتوں کے میدان میں اس نے جو عظیم کامیابیاں حاصل کی ہیں ان کی وجہ سے عالم فطرت، انسانی زندگی اور معاشرے کے خدوخال ہی تبدیل ہو گئے ہیں۔ اس جہت سے انسان نے بہت کچھ پایا ہے لیکن اس تہذیب کے درد سر بھی عظیم تھے اور ہیں۔ اُن مسائل کی طرف عدم توجہ اور عدم التفات انسان کے آج اور کل کے لیے نقصان دہ ہے۔

بہرحال اس تہذیب نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے' ابدی نہیں ہے۔ اس کے داخلی قویٰ کا مضمحل ہوجانا، اس کے اختتام اور محدود ہونے کی واضح نشانی ہے۔ قویٰ کی اس تحلیل کا نتیجہ ایک طرف انسانی سوالات اور لحظہ بہ لحظہ بدلتی ضروریات کے حوالے سے اس تہذیب کی ناکامی میں ظاہر ہے اور دوسری طرف اپنے درخشاں مستقبل کے

بارے میں انسان کی وہ امید کمزور پڑگئی ہے جو اس تہذیب کے آغاز کے وقت تھی۔
آج اُن گزشتہ خوش فہمیوں کی کوئی خبر ہی نہیں جو جدید معنی میں علم (Science) اور اس کے اعتبار، حجیت اور بے چون و چرا کارآمد ہونے کے بارے میں تھیں۔ ایک طالب علم بھی یہ جانتا ہے کہ جدید علم صرف اس امر سے عبارت ہے کہ مختلف مفروضوں میں سے ایک کا انتخاب کرلیا جائے، اُسے پروان چڑھایا جائے، آزمائش اور تجربے کے معیار پر اُسے پرکھا جائے اور خاص روش کے مطابق اس پر تحقیقات کی جائیں۔ ان کے بارے میں فرض اور انتخاب فلسفی و دینی اور گاہے چند فرضی اصول موضوعہ کی روشنی میں پہلے سے کیے گئے فیصلوں کے مطابق ہوتا ہے۔ علم جدید کا دائرہ اعتبار ان دشواریوں اور سوالات کی جواب دہی ہے، کہ جو انسان کو پیش آتے ہیں ۔اور چونکہ انسانی سوالات اور مسائل زمان و مکان کی مناسبت سے مسلسل بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ ہر لحظہ یہ ممکن ہوتا ہے کہ مشہور ترین سائنسی نظریات ختم ہوجائیں۔ اس لحاظ سے سائنسی عنایات کو، حقیقت کو درست دکھانے والے آئینے کی یقینی حیثیت سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ علم، کہ جو جدید دنیا میں مغربی معاشرے کی حرکت کے لیے عظیم ترین بیرم (Lever) تھا، یہاں تک کہ بہت سے اہل مغرب کوشش کرتے رہے کہ دین و عقل کو تجرباتی علم اور فکر اثباتیت کے حربے سے مار گرائیں ۔ (۱) آج کوئی ایسا قابل اعتماد نقطہ نہیں کہ جو ہستی کی اس حیرت افزا وسعت میں انسان کی بے قرار روح کو ثبات بخشے۔

اسی طرح سرمایہ داری اور صنعتی معاشرے کے وہ ثمرات اور نتائج جو عملاً ظاہر ہوئے، گاہے ان کی وجہ سے تمام انسانیت کو عظیم سانحات اور عظیم تر پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا، بذات خود تہذیب جدید کے پیکر کے لیے ایک اور تباہ کن ضرب ہیں۔ یہ نتائج اور حادثات یقینی طور پر شروع شروع میں لبرل ازم کا نظریہ پیش کرنے والوں کی نظر سے اوجھل رہے۔ مغربی اہل فکر و عمل میں سے بعض متاخرین نے بھی اپنے اقتصادی و

---

(۱) اس اشتباہ اور غلطی سے پیدا ہونے والا سانحہ کیا ان دشواریوں سے کم تر ہے جو دین اور عقل کے غلط فہم اور ان سے بے جا توقع نیز جہالت اور غرض سے بلاجواز وابستگی سے پیدا ہوئیں۔

سیاسی نظام کی بناوٹ میں اصلاح کی مسلسل کوشش کی ہے، جس نے تہذیب جدید کی عمر تو بڑھا دی ہے لیکن لگتا یوں ہے کہ یہ لوگ بھی اس بحران پر قابو نہیں پا سکے، جو اس تہذیب کے خمیر میں موجود ہے۔ ہمیں اس میں شک نہیں کہ ایک ایسا مستقبل انسان کے انتظار میں ہے، جو موجودہ کیفیت اور حالت سے بہت مختلف ہو گا، لہذا فطری بات ہے کہ سیاست کی موجودہ شکل بھی برقرار نہیں رہے گی۔ البتہ اہم سوال یہ ہے کہ کیا ہم عالم انسانیت کی آئندہ سرنوشت میں اور کم از کم خود بحیثیت مسلمان، اپنی سرنوشت میں کوئی کردار ادا کر سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب اگر ہاں میں ہے کہ تو پھر ہمیں کس چراغ سے راہ میں روشنی کرنا ہوگی اور اس سیر و سفر میں ہمارا توشۂ راہ کیا ہوگا؟

☆☆☆☆☆

1980 میں انقلاب اسلامی کی کامیابی کے بعد [illegible]
[illegible]
[illegible] 1981 میں [illegible]
[illegible] 1982 میں [illegible]
[illegible]

1980 سے 1988 کے [illegible]
[illegible]
[illegible] 1989 میں [illegible]
[illegible] 1992 میں [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible] 1997 میں [illegible]
[illegible] 70 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 2001 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

